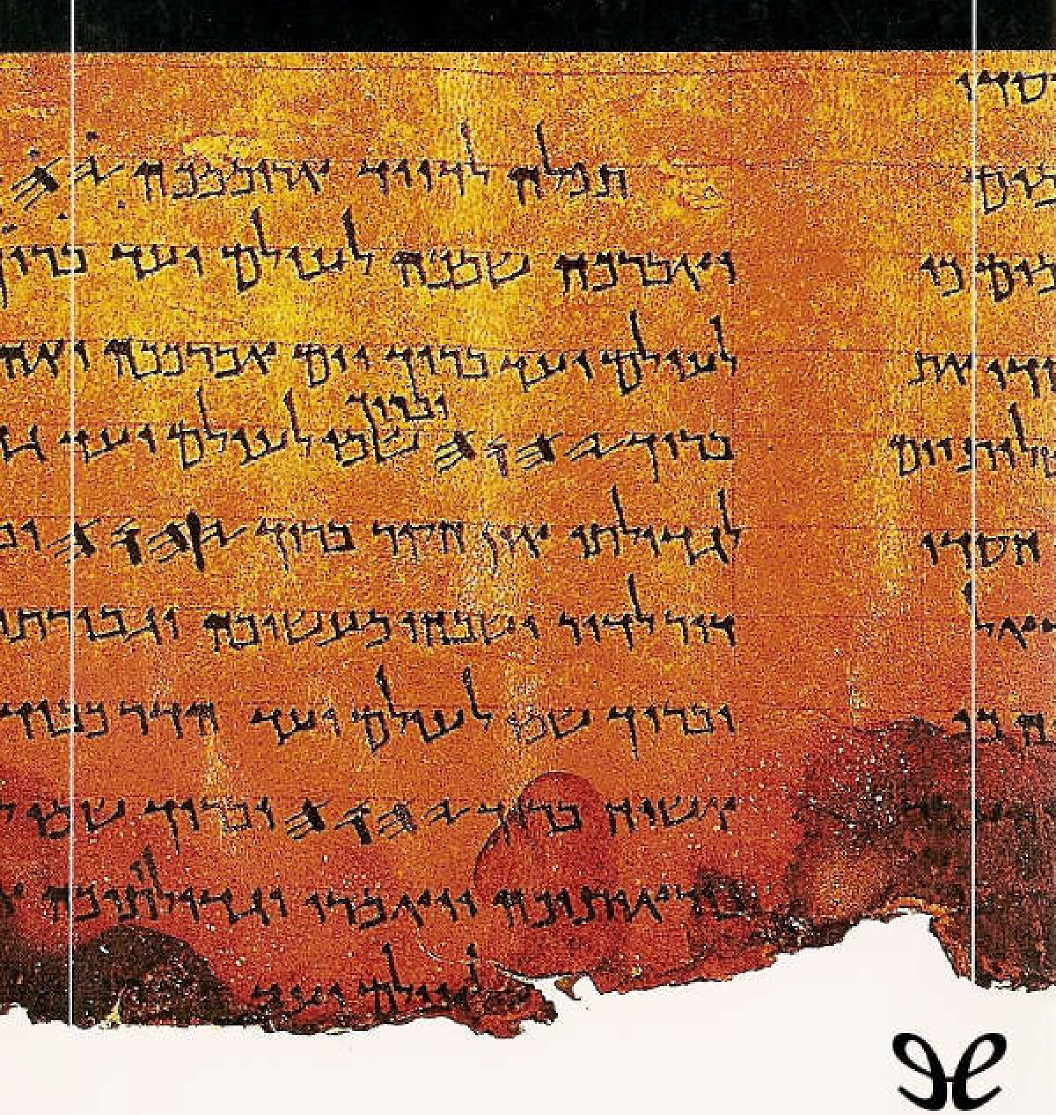
ELAINE PAGELS

Los evangelios gnósticos



El presente libro no es una recopilación de textos gnósticos como el nombre parece indicar, sino un profundo estudio acerca de dichos textos. Fue distinguido en Estados Unidos con el premio del *National Book Critics Circle* y con el *National Book Award* y, desde entonces, se ha convertido en obra de referencia indiscutible sobre los evangelios gnósticos.

En él la profesora Pagels revela las numerosas discrepancias que separaban a los cristianos primitivos en torno a los hechos mismos de la vida de Cristo, al sentido de sus enseñanzas o a la forma de vida que debía adoptar su iglesia y describe las doctrinas gnósticas que niegan la resurrección física «en carne» de Cristo y rechazan la autoridad sacerdotal.

El capítulo VI (La Gnosis) detalla el eje central de la doctrina gnóstica: *El objetivo es el conocimiento de Dios a través del conocimiento de uno mismo*. La relación con Dios es individual y directa, sin intervención de sectas, ni sacerdotes, ni jerarquías, aunque precise la ayuda temporal de un maestro que inicie al individuo en el autoconocimiento. En este capítulo se describen algunas técnicas, que cualquier psicoanalista reconocería inmediatamente. Algunos conceptos filosóficos coinciden con el pensamiento platónico y sorprendentemente con el método dialéctico de Hegel.

Esto no deja de ser, en su momento, claramente subversivo para una Iglesia (declarada oficial y de Estado con Constantino) que se basa en una estricta estructura jerárquica, se declara heredera y se arroga la única representación e infalible interpretación del mensaje de Cristo en el mundo. También se explica por qué y cómo la ortodoxia que finalmente se impuso declaró heréticos a los gnósticos y trató de eliminar todos los textos que contenían sus doctrinas.

En todo caso, las doctrinas gnósticas no desaparecieron y se han mantenido tanto fuera como dentro de la Iglesia oficial. Unas veces de forma individual y otras como grupo han llegado

hasta nuestros días, aunque resulta difícil identificar a sus seguidores que tienen como precepto la discreción y la humildad.

Estos Evangelios gnósticos, sorprendentes y reveladores, nos obligan a reconsiderar profundamente la imagen establecida de los orígenes y el significado del cristianismo.



Elaine Pagels

LOS EVANGELIOS GNÓSTICOS

ePub r1.3

Titivillus 16.12.2021

Título original: *The gnostic gospels*
Elaine Pagels, 1979
Traducción: Jordi Beltrán

Editor digital: Titivillus
ePub base r2.1







A Elizabeth Diggs y Sharon Olds
con afectuosa amistad

Índice de contenido

AGRADECIMIENTO

La redacción del presente libro comenzó hace varios años al investigar la relación existente entre la política y la religión en los orígenes del cristianismo. Los cuatro primeros capítulos ya han sido publicados, de forma más técnica, en diversas revistas académicas (las referencias concretas preceden a las notas a pie de página correspondientes a cada capítulo).

Al preparar este volumen he utilizado generalmente las traducciones que se ofrecen en The Nag Hammadi Library, *editada por James M. Robinson, toda vez que están al alcance de todos los lectores. En algunos casos, sin embargo, he cambiado la traducción en aras de la claridad, la consistencia o la interpretación (por ejemplo, la transcripción copta del término griego* τελειωσις *no la he traducido por «perfección» sino por «realización», palabra que me parece más exacta; en otros casos, allí donde el término copto* πρωμε *parece ser la traducción del griego* ανθρωπος, *no lo he traducido por «hombre», sino por «humanidad»). En el caso de dos textos he utilizado traducciones distintas (véase más abajo).*

Estoy especialmente agradecida a aquellos colegas y amigos que han leído y criticado la totalidad del manuscrito: Peter Berger, John Gager, Dennis Groh, Howard Kee, George MacRae, Wayne Meeks y Morton Smith. Por otros consejos y críticas, sobre todo referentes a aspectos de la introducción, estoy en deuda con Marilyn Harran, Marvin Meyer, Birger Pearson, Gilles Quispel, Richard Ogust y James M. Robinson. También doy las gracias a Bentley Layton por permitirme utilizar su traducción del Tratado de la resurrección, *y a James Brashler por permitir que utilizara su traducción del* Apocalipsis de Pedro.

Debo también expresar mi gratitud especial a las Fundaciones Rockefeller, Lita A. Hazen y Guggenheim por su apoyo, que me permitió dedicar tiempo a la preparación del libro; y a la presidente Jacqueline Mattfeld y al vicepresidente Charles Olton por dar su aprobación a que abandonase durante un año mis responsabilidades en el Barnard College. Deseo agradecer de manera especial a Lydia Bronte y Uta A. Hazen el aliento que me dieron durante todo el proyecto.

La presente versión del libro no habría podido producirse sin la magnífica labor editorial de Jason Epstein, vicepresidente y director editorial de Random House; los excelentes consejos de John Brockman; y el concienzudo trabajo de Connie Budelis y Barbara Wilson, encargadas de mecanografiar el texto y de prepararlo respectivamente.

Finalmente, deseo agradecer a mi esposo el cariño y el aliento que me dio durante todo el proceso.

INTRODUCCIÓN

En diciembre de 1945 un campesino árabe hizo un asombroso descubrimiento arqueológico en el Alto Egipto. Los rumores oscurecieron las circunstancias del hallazgo, quizá porque el descubrimiento fue accidental y su venta en el mercado negro fue ilegal. Durante años ni siquiera se conoció la identidad del hombre que hiciera el descubrimiento. Corría un rumor en el sentido de que se trataba de un individuo empeñado en una venganza de sangre; otro rumor afirmaba que había hecho el hallazgo cerca de la población de Nag ‘Hammadi, en la Jabal al-Tarif, una montaña en la que había más de 150 cuevas. Algunas de estas cuevas, que en principio eran naturales, habían sido labradas, pintadas y utilizadas como tumbas en tiempos de la sexta dinastía, hace de ello unos 4300 años.

Treinta años más tarde el propio descubridor, Muhammad ‘Ali al-Samman, contó lo sucedido.[1] Poco antes de que él y sus hermanos vengasen el asesinato de su padre, habían ensillado sus camellos para dirigirse a Jabal con el propósito de extraer *sabakh*, nombre de una tierra blanda que utilizaban para fertilizar sus cultivos. Al cavar alrededor de un enorme peñasco encontraron una jarra de barro que medía casi un metro de altura. Muhammad ‘Ali vaciló antes de romperla, puesto que temía que en su interior morase un *jinn* o espíritu. Pero, pensando que tal vez también contuviera oro, alzó su azadón, rompió la jarra en pedazos y en su interior descubrió trece papiros encuadernados en cuero. Al volver a su casa de al-Qasr, Muhammad ‘Ali arrojó los

libros y las hojas de papiro sueltas sobre la paja apilada en el suelo cerca del horno. ‘Umm-Ahmad, la madre de Muhammad, reconoce que quemó muchos papiros en el horno junto con la paja que utilizaba para alimentar el fuego.

Al cabo de unas semanas, según cuenta Muhammad ‘Ali, él y sus hermanos vengaron la muerte de su padre asesinando a Ahmed Isma’il. Su madre les había dicho que tuvieran los azadones bien afilados: cuando se enteraron de que el enemigo de su padre rondaba por las inmediaciones, los hermanos aprovecharon la oportunidad, «le cortaron las extremidades… le arrancaron el corazón y entre todos lo devoraron, como acto final de su venganza de sangre».[2]

Temiendo que la policía, al investigar el asesinato, registrase su casa y diera con los libros, Muhammad ‘Ali pidió al sacerdote al-Qummus Basiliyus Abd al-Masih que le guardase uno o más de ellos. Durante los días en que Muhammad ‘Ali y sus hermanos fueron interrogados por los investigadores, Raghib, un maestro de historia de la localidad, había visto uno de los libros y empezaba a sospechar que podía ser valioso. Habiendo recibido uno de al-Qummus Basiliyus, Raghib se lo envió a un amigo de El Cairo para que tasara su valor.

Los manuscritos, que fueron vendidos en el mercado negro a través de los comerciantes de antigüedades, no tardaron en atraer la atención de funcionarios del gobierno egipcio. En circunstancias que, como veremos, revistieron gran dramatismo, los funcionarios compraron un manuscrito y confiscaron diez libros encuadernados en piel y la mitad de otro de los trece que existían. Estos libros, llamados «códices», fueron depositados en el Museo Copto de El Cairo. No obstante, gran parte del códice XIII, que contenía cinco textos extraordinarios, fue sacado clandestinamente de Egipto y puesto en venta en América. La noticia de la existencia de dicho códice no tardó en llegar a conocimiento del profesor Gilles Quispel, distinguido historiador de la religión en

Utrecht, en los Países Bajos. Entusiasmado por el descubrimiento, Quispel pidió a la Fundación Jung de Zúrich que comprase el códice. Una vez hubo conseguido sus propósitos, descubrió que faltaban algunas páginas, por lo que en la primavera de 1955 voló a Egipto con la intención de buscarlas en el Museo Copto. Al llegar a El Cairo se presentó inmediatamente en el museo, pidió que le prestasen fotografías de algunos de los textos y regresó apresuradamente a su hotel para descifrarlas. Al descifrar la primera línea Quispel se sobresaltó y luego, sin apenas dar crédito a sus ojos, leyó: «Éstas son las palabras secretas que Jesús vivo pronunció y que el mellizo, Judas Tomás, anotó».[3] Quispel sabía que su colega H.-Ch. Puech, utilizando las notas de otro estudioso francés, Jean Doresse, había identificado las primeras líneas con fragmentos de un *Evangelio de Tomás* griego descubierto en la década de 1890. Pero el descubrimiento del texto completo planteó nuevas dudas: ¿Tenía Jesús un hermano gemelo como daba a entender este texto? ¿Podía ser el texto una crónica auténtica de las palabras de Jesús? A juzgar por el título, contenía el *Evangelio según Tomás*; sin embargo, a diferencia de los evangelios del Nuevo Testamento, este texto se identificaba a sí mismo como un evangelio *secreto*. Quispel descubrió también que contenía gran número de dichos que eran conocidos gracias al Nuevo Testamento; pero tales dichos, al parecer en contextos poco conocidos, sugerían significados distintos. Quispel comprobó que otros pasajes se apartaban completamente de todas las tradiciones cristianas que se conocían: el «Jesús vivo», por ejemplo, habla de una forma tan críptica y convincente como los *koans* de la religión Zen: «Jesús dijo: "Si sacas lo que hay dentro de ti, lo que saques te salvará. Si no sacas lo que hay dentro de ti, lo que no saques te destruirá"».[4] Lo que Quispel tenía en las manos, el *Evangelio de Tomás*, era sólo uno de los cincuenta y dos textos descubiertos en Nag Hammadi (habitual transcripción inglesa del nombre de la población). Encuadernado en el mismo volumen se encuentra el

Evangelio de Felipe, que atribuye a Jesús actos y dichos totalmente distintos de los que aparecen en el Nuevo Testamento: «la compañera del [Salvador es] María Magdalena. [Pero Cristo la amaba] más que [a todos] los discípulos, y solía besarla [a menudo] en la [boca]. El resto de [los discípulos se sentía ofendido]… Le decían: "¿Por qué la amas más que a todos nosotros?". El Salvador contestó diciéndoles: "¿Por qué no os quiero como [la quiero] a ella?"».[5] Otros dichos de esta colección critican las creencias comunes de los cristianos, tales como el nacimiento virgen o la resurrección del cuerpo, tachándolas de ingenuos errores de interpretación. Encuadernado junto con estos evangelios está el *Apocrifón* (literalmente: «libro secreto») *de Juan*, que comienza ofreciéndose a revelar «los misterios [y las] cosas escondidas en el silencio» que Jesús enseñó a su discípulo Juan.[6]

Más adelante Muhammad 'Ali reconoció que algunos de los textos se habían perdido: porque los habían quemado o tirado. Pero lo que queda es asombroso: unos cincuenta y dos textos de los primeros siglos de la era cristiana, incluyendo una colección de evangelios cristianos primitivos, desconocidos anteriormente. Además del *Evangelio de Tomás* y el *Evangelio de Felipe*, el hallazgo incluía el *Evangelio de la verdad* y el *Evangelio de los egipcios*, que se identificaba como «el [libro sagrado] del Gran [Espíritu] Invisible».[7] Otro grupo de textos lo forman escritos atribuidos a los seguidores de Jesús, tales como el *Libro secreto de Jaime*[8], el *Apocalipsis de Pablo*, la *Carta de Pedro a Felipe* y el *Apocalipsis de Pedro*.

Pronto se vio claramente que lo que Muhammad 'Ali descubrió en Nag Hammadi eran traducciones coptas, hechas hace unos 1500 años, de manuscritos aún más antiguos. Los originales los habían escrito en griego, la lengua del Nuevo Testamento: tal como habían reconocido Doresse, Puech y Quispel, parte de uno de dichos originales la habían descubierto los arqueólogos unos cincuenta años antes, cuando encontraron unos cuantos fragmentos de la versión original griega del *Evangelio de Tomás*.[9]

Acerca de la datación de los manuscritos pocas dudas hay. El examen del papiro datable que se utilizó para dar espesor a las encuadernaciones en cuero, así como de la escritura copta, los sitúa en 300-400 d. C. aproximadamente.[10] Sin embargo, los estudiosos discrepan notablemente en torno a la datación de los textos originales. Algunos de ellos no pueden ser posteriores a 120-150 d. C. aproximadamente, ya que Ireneo, el obispo ortodoxo de Lyon, escribiendo hacia 180, declara que los herejes «se jactan de poseer más evangelios de los que realmente existen»[11] y se queja de que en su tiempo tales escritos ya han ganado una gran circulación: de la Galia a Roma, Grecia y el Asia Menor.

Quispel y sus colaboradores, que fueron los primeros en publicar el *Evangelio de Tomás*, sugirieron que el original databa de 140 d. C. aproximadamente.[12] Algunos hicieron el razonamiento de que, dado que estos evangelios eran heréticos, por fuerza tenían que haberse escrito en una fecha posterior a los evangelios del Nuevo Testamento, que datan de 60-110 aproximadamente. Sin embargo, el profesor Helmut Koester de la Universidad de Harvard recientemente ha sugerido que la colección de dichos que se encuentra en el *Evangelio de Tomás*, aunque recopilado en 140 aproximadamente, puede que incluya algunas tradiciones aún *más antiguas* que los evangelios del Nuevo Testamento, «posiblemente de fecha tan temprana como la segunda mitad del siglo I» (50-100); es decir, tanto o más antiguas que los evangelios de Marcos, Mateo, Lucas y Juan.[13]

Los estudiosos que investigaban los hallazgos hechos en Nag Hammadi descubrieron que algunos de los textos cuentan el origen de la raza humana en términos muy distintos de la acostumbrada lectura del Génesis: el *Testimonio de la verdad*, por ejemplo, narra la historia del Jardín del Edén ¡desde el punto de vista de la serpiente! Aquí la serpiente, que, como se sabe desde hace mucho, aparece en la literatura gnóstica como el principio de la sabiduría divina, convence a Adán y Eva para que participen del

conocimiento, mientras que «el Señor» los amenaza con la muerte, tratando celosamente de impedir que alcancen el conocimiento y expulsándolos del Paraíso cuando lo alcanzan.[14] Otro texto, que lleva el misterioso título de *Truena, mente perfecta*, ofrece un poema extraordinario pronunciado por la voz de un poder divino femenino:

Porque yo soy el principio y el fin.
Soy la honrada y la escarnecida.
Soy la puta y la santa.
Soy la esposa y la virgen…
Soy la estéril, y muchos son sus hijos…
Soy el silencio que es incomprensible…
Soy la pronunciación de mi nombre.[15]

Así pues, estos textos diversos van de los evangelios secretos, poemas y descripciones casi filosóficas del origen del universo, a los mitos, la magia y las instrucciones para las prácticas místicas.

¿POR QUÉ FUERON ENTERRADOS ESTOS TEXTOS y por qué han permanecido virtualmente ignorados durante casi 2000 años? Resulta que su supresión como documentos prohibidos y su enterramiento en la montaña de Nag Hammadi fueron parte de una lucha crítica para la formación del cristianismo primitivo. Los textos de Nag Hammadi, y otros como ellos que circulaban en los comienzos de la era cristiana, fueron denunciados como heréticos por los cristianos ortodoxos en la mitad del siglo II. Sabemos desde hace tiempo que muchos de los primeros seguidores de Cristo fueron condenados por otros cristianos, que los consideraban herejes. Sin embargo, casi todo lo que sabíamos de ellos procedía de lo que sus oponentes habían escrito para atacar-

les. El obispo Ireneo, que regentaba la iglesia de Lyon hacia 180, escribió cinco volúmenes titulados *Refutación y derrocamiento de la falsamente llamada gnosis* (comúnmente conocidos como *Adversus haereses*), que empiezan con su promesa de «exponer los puntos de vista de aquéllos que están enseñando la herejía… para demostrar qué absurdas y contrarias a la verdad son sus afirmaciones… Hago esto para que… podáis instar a todos aquellos con quienes estéis relacionados a evitar semejante abismo de locura y de blasfemia contra Cristo».[16] Ireneo denuncia, diciendo que está especialmente «lleno de blasfemia», un famoso evangelio titulado el *Evangelio de la verdad*.[17] ¿Se refiere Ireneo al mismo *Evangelio de la verdad* descubierto en Nag Hammadi? Quispel y sus colaboradores, que fueron los primeros en publicar el *Evangelio de la verdad*, arguyeron que así era; uno de sus críticos afirma que la primera línea (que comienza con las palabras «El evangelio de la verdad») no es un título.[18] Pero Ireneo utiliza la misma fuente de, por lo menos, uno de los textos descubiertos en Nag Hammadi —el *Apocrifón de Juan*— como munición para su propio ataque contra semejante «herejía». Cincuenta años después, Hipólito, un maestro de Roma, escribió otra voluminosa *Refutación de todas las herejías* para «denunciar y refutar la perversa blasfemia de los herejes».[19]

Esta campaña contra la herejía entrañaba un reconocimiento involuntario del poder de persuasión de la misma; a pesar de ello, los obispos triunfaron. Para la época de la conversión del emperador Constantino, momento en que el cristianismo se convirtió en una religión aprobada oficialmente, en el siglo IV, los obispos cristianos, hasta entonces perseguidos por el poder estatal, pasaron a ser los amos de éste. La posesión de libros denunciados como heréticos se convirtió en un delito. Los ejemplares de tales libros eran quemados y destruidos. Pero en el Alto Egipto alguien, posiblemente un monje de algún monasterio cercano de San Pacomio,[20] tomó los libros prohibidos y, para

evitar su destrucción, los ocultó en la jarra que permaneció enterrada durante casi 1600 años.

Pero los que escribieron e hicieron circular estos textos no se consideraban *a sí mismos* como «herejes». La mayoría de los escritos utilizan una terminología cristiana, claramente relacionada con una herencia judía. Muchos afirman ofrecer tradiciones secretas acerca de Jesús, unas tradiciones ocultas a ojos de «los muchos» que constituyen lo que, en el siglo II, dio en llamarse la «iglesia católica». Actualmente a estos cristianos se les llama «gnósticos», del griego *gnosis*, palabra que suele traducirse por «conocimiento». Porque del mismo modo que a aquéllos que dicen no conocer nada sobre la realidad última se les denomina «agnósticos» (literalmente: «que no conocen»), a la persona que sí afirma conocer tales cosas se la llama «gnóstica» («conocedora»). Pero *gnosis* no significa principalmente conocimiento racional. La lengua griega establece una distinción entre el conocimiento científico o reflexivo («él conoce o sabe matemáticas») y el conocimiento a través de la observación o la experiencia («él me conoce»), que es la *gnosis*. Tal como la utilizan los gnósticos, podríamos traducirla por «intuición», porque *gnosis* entraña un proceso intuitivo de conocerse a uno mismo. Y conocerse a uno mismo, decían ellos, es conocer la naturaleza y el destino humanos. Según el maestro gnóstico Teodoro, que escribía en Asia Menor hacia 140-160, el gnóstico es aquél que ha llegado a entender «quiénes éramos y en qué nos hemos convertido; dónde estábamos… hacia dónde nos apresuramos; de qué se nos está librando; qué es el nacimiento y qué es el renacimiento».[21] Sin embargo, conocerse a uno mismo, en el nivel más profundo, es al mismo tiempo conocer a Dios; éste es el secreto de la *gnosis*. Otro maestro gnóstico, Monoimo, dice:

> Abandonad la búsqueda de Dios y la creación y otros asuntos de parecida índole. Buscadle tomándoos a voso-

> tros mismos como punto de partida. Averiguad quién hay dentro de vosotros que se adueña de todo y dice: "mi Dios, mi mente, mi pensamiento, mi alma, mi cuerpo". Averiguad las fuentes del pesar, del gozo, del amor, del odio… Si investigáis cuidadosamente estas cuestiones, le encontraréis *en vosotros mismos*.[22]

Lo que Muhammad ‘Ali descubrió en Nag Hammadi es, al parecer, una biblioteca de escritos, casi todos ellos gnósticos. Aunque dicen ofrecer enseñanzas secretas, muchos de estos textos se refieren a las escrituras del Antiguo Testamento y los otros a las cartas de Pablo y a los evangelios del Nuevo Testamento. Muchos de ellos incluyen a las mismas *dramatis personae* que aparecen en el Nuevo Testamento: Jesús y sus discípulos. A pesar de ello, las diferencias son notables.

Los judíos ortodoxos y los cristianos insisten en que un abismo separa a la humanidad de su creador: Dios es enteramente otro. Pero algunos de los gnósticos que escribieron estos evangelios contradicen esto: el autoconocimiento es conocimiento de Dios; el yo y lo divino son idénticos.

En segundo lugar, el «Jesús vivo» de estos textos habla de ilusión y de iluminación, no de pecado y arrepentimiento, como el Jesús del Nuevo Testamento. En lugar de venir a salvarnos del pecado, viene como guía para abrir el acceso a la comprensión espiritual. Pero cuando el discípulo recibe la iluminación, Jesús deja de ser su amo espiritual: los dos se han vuelto iguales, incluso idénticos.

En tercer lugar, los cristianos ortodoxos creen que Jesús es el Señor y el Hijo de Dios de una manera única: permanece para siempre distinto del resto de la humanidad a la que vino a salvar. Sin embargo, el *Evangelio de Tomás* de los gnósticos relata que tan pronto como Tomás le reconoce, Jesús le dice que ambos han recibido su ser de la misma fuente: «Jesús dijo: "Yo no soy tu amo.

Porque has bebido, te has emborrachado del arroyo burbujeante que yo he medido… Aquél que beba de mi boca se volverá como yo: yo mismo me volveré él y las cosas que están escondidas le serán reveladas"».[23]

Esta enseñanza —la identidad de lo divino y lo humano, la preocupación por la ilusión y la iluminación, el fundador que se nos presenta no como Señor, sino como guía espiritual—, ¿no parece más oriental que occidental? Algunos estudiosos han sugerido que si se cambiasen los nombres, el «Buda vivo» podría decir con propiedad lo que el *Evangelio de Tomás* atribuye al Jesús vivo. ¿Pudo la tradición hindú o budista influir en el gnosticismo?

Edward Conze, el estudioso británico del budismo, sugiere que sí. Señala que «los budistas estuvieron en contacto con los cristianos de Tomás (es decir, los cristianos que conocían y utilizaban escritos como el *Evangelio de Tomás*) en el sur de la India».[24] Las rutas comerciales entre el mundo grecorromano y el Lejano Oriente se estaban abriendo en la época en que florecía el gnosticismo (80-200 d. C.); durante generaciones los misioneros budistas habían estado haciendo labor de proselitismo en Alejandría. Observamos también que Hipólito, que era un cristiano de Roma (h. 225) que hablaba griego, sabe de los brahmanes indios e incluye la tradición de los mismos entre las fuentes de la herejía:

> Hay… entre los indios una herejía de aquéllos que filosofan entre los brahmanes, los cuales viven una vida autosuficiente, absteniéndose de (comer) criaturas vivas y cualquier clase de alimentos cocinados… Dicen que Dios es luz, no como la luz que uno ve, tampoco como el sol o el fuego, sino que para ellos Dios es discurso, no aquél que encuentra expresión en sonidos articulados, sino aquel del conocimiento (*gnosis*) a través del cual los

misterios secretos de la naturaleza son percibidos por los sabios.[25]

¿Cabe encontrar en el título de *Evangelio de Tomás* —llamado así por el discípulo que, según nos cuenta la tradición, se fue a la India— la influencia de la tradición india?

Estas insinuaciones indican la posibilidad de que así fuese, pero no disponemos de pruebas concluyentes. Dado que es posible que en épocas distintas surjan tradiciones paralelas en culturas diferentes, puede que tales ideas se desarrollaran de forma independiente en ambos lugares.[26] Lo que denominamos religiones orientales y occidentales, y tendemos a considerar como corrientes separadas, no estaban claramente diferenciadas hace 2000 años. La investigación de los textos de Nag Hammadi no ha hecho más que empezar: esperamos con interés los trabajos de los eruditos que puedan hacer un estudio comparativo de estas tradiciones para descubrir si es posible encontrar fuentes indias de las mismas.

Aun así, ideas que asociamos con las religiones orientales surgieron en el siglo I a través del movimiento gnóstico en Occidente, pero fueron suprimidas y condenadas por polemistas como Ireneo. Sin embargo, aquéllos que calificaron el gnosticismo de herejía adoptaban, consciente o inconscientemente, el punto de vista de aquel grupo de cristianos que se autodenominaban ortodoxos. Un hereje puede ser cualquier persona cuyo punto de vista no guste a otra o que otra persona denuncie. Según la tradición, un hereje es quien se desvía de la fe verdadera. Pero ¿qué define a la «fe verdadera»? ¿Quién la llama así y por qué motivos?

Este problema nos resulta familiar por experiencia propia. El término «cristianismo», especialmente desde la Reforma, ha amparado a una asombrosa gama de grupos. Aquéllos que, en el siglo XX, afirman representar al «verdadero cristianismo», pueden

ir de un cardenal católico del Vaticano a un metodista africano pasando por un predicador episcopal que inicie un *revival* en Detroit, pasando por un misionero mormón en Tailandia o el miembro de una iglesia pueblerina en la costa de Grecia. Sin embargo, católicos, protestantes y ortodoxos están de acuerdo en que semejante diversidad es un fenómeno reciente… y deplorable. Según la leyenda cristiana, la iglesia primitiva era diferente. Los cristianos de todas las denominaciones vuelven la vista hacia la iglesia primitiva para encontrar una forma más sencilla, más pura de la fe cristiana. En tiempos de los apóstoles todos los miembros de la comunidad cristiana compartían su dinero y sus bienes; todos creían en las mismas enseñanzas y adoraban juntos; todos respetaban la autoridad de los apóstoles. No fue hasta después de aquella edad de oro que aparecieron los conflictos y luego la herejía: así lo dice el autor de los *Hechos de los Apóstoles*, que se identifica a sí mismo como el primer historiador del cristianismo.

Pero los descubrimientos de Nag Hammadi han alterado este panorama. Si admitimos que algunos de estos cincuenta y dos textos representan formas primitivas de las enseñanzas cristianas, puede que tengamos que reconocer que el cristianismo primitivo es mucho más diverso de lo que se creía antes de que se llevasen a cabo los citados descubrimientos.[27]

Aunque nos parezca diverso y complejo, es posible que, en realidad, el cristianismo contemporáneo muestre una unanimidad mayor que la de las iglesias cristianas de los siglos I y II. Porque casi todos los cristianos desde aquella época, católicos, protestantes u ortodoxos, han compartido tres premisas básicas: 1) aceptan el canon del Nuevo Testamento; 2) confiesan el credo apostólico; y 3) afirman formas específicas de institución eclesiástica. Pero cada uno de estos elementos —el canon de las Escrituras, el credo y la estructura institucional— surgió en su forma actual sólo hacia las postrimerías del siglo II. Anteriormente,

como atestiguan Ireneo y otros, circulaban numerosos evangelios entre varios grupos cristianos, evangelios que iban de los del Nuevo Testamento —Mateo, Marcos, Lucas y Juan— a escritos tales como el *Evangelio de Tomás*, el *Evangelio de Felipe y* el *Evangelio de la verdad*, así como otras muchas enseñanzas secretas, mitos y poemas atribuidos a Jesús o a sus discípulos. Al parecer, algunos de éstos fueron descubiertos en Nag Hammadi; muchos otros se han perdido. Aquéllos que se calificaban a sí mismos de cristianos creían y practicaban cosas muy diversas y radicalmente distintas. Y las comunidades esparcidas por todo el mundo conocido se organizaban de maneras muy distintas entre un grupo y otro.

No obstante, para el año 200 d. C. la situación había cambiado. El cristianismo se había convertido en una institución encabezada por una jerarquía de tres rangos —obispos, sacerdotes[28] y diáconos— que entendían su cometido propio como el de guardianes de la única «fe verdadera». La mayoría de las iglesias, entre las cuales la de Roma desempeñaba un papel principal, rechazaba, tachándolos de herejías, todos los otros puntos de vista. Deplorando la diversidad del movimiento primitivo, el obispo Ireneo y sus seguidores insistían en que sólo podía haber una iglesia, fuera de la cual, según declaró Ireneo, «no hay salvación».[29] Solamente los miembros de esta iglesia son cristianos ortodoxos (literalmente: «de pensamiento recto»). Y, también según Ireneo, esta iglesia tenía que ser *católica*, es decir, universal. Quienquiera que desafiase ese consenso, abogando en su lugar por otras formas de enseñanzas cristianas, era calificado de hereje y expulsado. Cuando los ortodoxos obtuvieron apoyo militar, tras la conversión al cristianismo del emperador Constantino en el siglo IV, el castigo de la herejía se hizo más severo.

Los esfuerzos que hizo la mayoría por destruir todo vestigio de «blasfemia» herética tuvieron tanto éxito que, hasta los descubrimientos de Nag Hammadi, casi toda nuestra información sobre formas alternativas de cristianismo primitivo procedía de los tremendos ataques que contra ellas lanzaban los ortodoxos. Aunque el gnosticismo es tal vez la primera de estas herejías —y la más amenazadora—, los eruditos conocían únicamente un puñado de textos gnósticos originales, ninguno de los cuales se había publicado antes del siglo XIX. El primero apareció en 1769, cuando un turista escocés llamado James Bruce compró un manuscrito copto cerca de Tebas (la moderna Luxor) en el Alto Egipto.[30] Dicho manuscrito, que no fue publicado hasta 1892, dice ser la crónica de conversaciones entre Jesús y sus discípulos, grupo que en este caso incluye tanto hombres como mujeres. En 1773 un coleccionista encontró, en una librería de Londres, un texto antiguo, también en copto, que contenía un diálogo sobre «misterios» entre Jesús y sus discípulos.[31] En 1896 un egiptólogo alemán, alertado por las publicaciones anteriores, compró en El Cairo un manuscrito que, con gran sorpresa por su parte, contenía el *Evangelio de María* (Magdalena) y otros tres textos. Tres ejemplares de uno de ellos, el *Apocrifón de Juan* se hallaban incluidos también entre los escritos descubiertos en Nag Hammadi cincuenta años más tarde.[32]

Pero ¿por qué hasta ahora no se empieza a conocer por primera vez este asombroso descubrimiento hecho en Nag Hammadi? ¿Por qué no tuvimos noticias del mismo hace unos veinticinco años, como sí las tuvimos del descubrimiento de los pergaminos del Mar Muerto? El profesor Hans Jonas, eminente autoridad en el tema del gnosticismo, escribió lo siguiente en 1962:

> A diferencia de los hallazgos del Mar Muerto en aquellos mismos años, el descubrimiento gnóstico de Nag Hammadi se ha visto acosado, desde el principio hasta

> nuestros días, por una persistente maldición de bloqueos políticos, litigios y, sobre todo, celos académicos y deseos de “ser el primero” (elemento este último que se ha convertido ya en una auténtica *chronique scandaleuse* de los medios académicos contemporáneos).[33]

El acceso a los textos fue suprimido deliberadamente no sólo en la antigüedad sino, por razones muy distintas, en los más de treinta años transcurridos desde el descubrimiento.[34] En primer lugar, los lugareños del Alto Egipto y los anticuarios que trataban de enriquecerse con los manuscritos los escondieron para evitar su confiscación por parte de las autoridades gubernamentales. El valor de lo encontrado se hizo evidente cuando en 1947, el egiptólogo francés Jean Doresse vio el primero de los manuscritos recuperados en el Museo Copto de El Cairo. Cuando el director del museo, Togo Mina, le pidió que lo examinara, Doresse identificó el manuscrito y anunció que aquel descubrimiento haría época en la historia de los orígenes del cristianismo. Contagiado por su entusiasmo, Mina le pidió que examinara otro manuscrito, que estaba en poder de Albert Eid, un anticuario belga de El Cairo. Después de la entrevista Mina fue a ver a Eid para decirle que jamás permitiría que el manuscrito saliera de Egipto y que debía venderse, por un precio nominal, al museo.

Pero la mayor parte de lo encontrado seguía escondido. Bahij ‘Ali, un proscrito tuerto de al-Qasr, se había apoderado de muchos de los códices de Nag Hammadi y se fue a El Cairo para venderlos. Un anticuario llamado Phocion Taño se los compró todos y después se desplazó a Nag Hammadi para ver si podía encontrar más. Mientras Doresse trabajaba en El Cairo durante las incursiones aéreas y los bombardeos de 1948, con el propósito de publicar el manuscrito del códice III, el ministro de Educación inició negociaciones con Taño para comprarle su colección con destino al museo. Con el fin de impedir la intromisión del

gobierno, Taño se apresuró a decir que los códices pertenecían a un tercero: una coleccionista italiana que se llamaba Dattari y vivía en El Cairo. Pero, el 10 de junio de 1949, la señorita Dattari se inquietó al leer la siguiente noticia en el periódico en lengua francesa que se editaba en El Cairo:

> Está en marcha la adquisición de estos preciosos documentos por el gobierno egipcio. Según los especialistas consultados, se trata de uno de los descubrimientos más extraordinarios conservado hasta nuestros días por el suelo egipcio, superando en interés científico a descubrimientos tan espectaculares como el de la tumba de Tutankhamen.[35]

Cuando el gobierno nacionalizó la colección en 1952, sus funcionarios reclamaron los códices, que estaban guardados en una maleta precintada. No pagaron nada a la señorita Dattari, aunque ella pedía alrededor de 100 000 libras esterlinas. La señorita Dattari puso pleito al gobierno egipcio, con lo cual sólo consiguió retrasar la investigación durante tres años, puesto que obtuvo un mandato judicial prohibiéndola. La señorita Dattari perdió el pleito.

Sin embargo, el gobierno no confiscó la parte del códice I en poder de Eid. En 1949 Albert Eid, preocupado por la intervención del gobierno, voló de El Cairo a América. Incluyendo el manuscrito en una colección abundante de artículos de exportación, hizo que lo sacaran de Egipto. Lo ofreció en venta por cifras tan elevadas como 22 000 dólares, pero, en vista de que un posible comprador se negó a pagar tanto, y temiendo que el gobierno egipcio viera la venta con malos ojos, regresó desilusionado a Bélgica y guardó el manuscrito en una caja fuerte, protegido por un santo y seña secreto.

El gobierno egipcio acusó a Eid de sacar antigüedades ilegalmente, pero el belga ya había fallecido cuando finalmente fue declarado culpable. El tribunal impuso una multa de 6000 libras esterlinas a sus herederos. Mientras tanto la viuda de Eid entabló negociaciones secretas para vender el códice; incluso es posible que negociara al mismo tiempo con postores distintos. El profesor Gilles Quispel, que instó a la Fundación Jung de Zúrich a adquirirlo, dice que, al hacer las gestiones pertinentes en tal sentido, ignoraba que la exportación y la venta del manuscrito fuesen ilegales. Quispel disfruta contando la dramática historia de su hazaña:

> El día 10 de mayo de 1952 un profesor de Utrecht tomó el tren para Bruselas. Sin embargo, como era un despistado, se apeó del tren en Tilburg creyendo que estaba en Roosendaal, por lo que se le escapó el tren que debía llevarle a la capital. Pero cuando por fin se acercó al lugar donde estaba citado, un café de Bruselas, con dos horas de retraso, vio que el intermediario, un hombre de Saint-Idesbald, cerca de Coxye, en la costa belga, seguía esperándole junto al ventanal del café y amablemente le hacía señas para que se acercase. El profesor metió la mano en el bolsillo y entregó al intermediario un cheque por valor de 35 000 francos suizos. A cambio del mismo, el hombre entregó al profesor unos 50 papiros. ¿Cómo se las arregla uno para pasarlos por la frontera sin complicaciones? Uno no puede esconder fácilmente un paquete tan voluminoso. Por consiguiente, uno tiene que seguir siendo honrado y cuando el aduanero le pregunta: «¿Qué lleva usted en ese paquete?», uno se limita a decirle la verdad: «Un manuscrito antiguo». Y el aduanero hace un gesto de indiferencia total y deja que uno pase. Así es como se compró el Códice Jung.[36]

Una vez quedó establecido quién era el propietario de los manuscritos en 1952 —doce códices y medio en el Museo Copto de El Cairo y la mayor parte del decimotercero en una caja fuerte de Zúrich— los textos se convirtieron, durante los veinte años siguientes, en el foco de intensas rivalidades personales entre el grupo de estudiosos internacionales que competían entre sí para tener acceso a ellos.

El doctor Pahor Labib, que en 1952 se hizo cargo de la dirección del Museo Copto, decidió mantener un control riguroso sobre los derechos de publicación. Publicar la primera edición definitiva de cualquiera de aquellos textos originales y extraordinarios —y mucho más de toda la colección— proporcionaría reputación internacional al estudioso que la llevase a cabo. Los pocos que recibieron del doctor Labib permiso para examinar los manuscritos defendieron sus intereses negándose a que cualquier otra persona los viera. En 1961 el director general de la UNESCO, informado del descubrimiento por eruditos franceses, pidió que se publicase todo lo encontrado y propuso que se formara un comité internacional para dar los pasos necesarios.[37] El arqueólogo escandinavo Torgny Säve-Söderberg escribió a la UNESCO, en nombre propio y de otros eruditos, solicitando la intervención de dicho organismo y pidiéndole que preparase una edición completa de fotografías de todos los manuscritos con el fin de poner el descubrimiento a disposición de los numerosos estudiosos de todo el mundo que ardían en deseos de verlos.

Diez años después, en 1972, apareció por fin el primer volumen de la edición fotográfica. Siguieron otros nueve volúmenes entre 1972 y 1977, con lo que la totalidad de los trece códices pasó a ser del dominio público. Dado que llevar a cabo un proyecto técnico de tal envergadura en Egipto entrañaba muchas demoras, el profesor James Robinson, director del Instituto para la Antigüedad y el Cristianismo y único miembro americano del comité de la UNESCO, había organizado un equipo internacio-

nal para que copiara y tradujera la mayor parte del material. Robinson y su equipo hicieron que dicho material circulase privadamente entre los estudiosos de todo el mundo, con lo cual lograron que en el proyecto interviniese mucha gente y, por ende, pusieron fin al monopolio que hasta entonces había controlado el descubrimiento.

La primera noticia sobre los descubrimientos de Nag Hammadi la tuve en 1965, cuando me matriculé en el programa para graduados de la Universidad de Harvard con el propósito de estudiar la historia del cristianismo. Quedé fascinada al oír hablar de los hallazgos y en 1968 tuve una gran alegría cuando el profesor George MacRae de Harvard recibió las transcripciones en mimeógrafo del equipo de Robinson. Debido a que todavía no habían aparecido publicaciones oficiales, cada página llevaba estampada la siguiente advertencia: «Este material va destinado exclusivamente a su estudio privado por individuos autorizados. Ni el texto ni la traducción pueden reproducirse o publicarse de ninguna forma, en su totalidad o en parte». MacRae y su colega el profesor Helmut Koester alentaron a sus alumnos a aprender copto con el fin de iniciar la investigación del extraordinario hallazgo. Convencida de que el descubrimiento revolucionaría la interpretación tradicional de los orígenes del cristianismo, como tema de mi tesis en Harvard y Oxford escogí la polémica entre el cristianismo gnóstico y el ortodoxo. Tras obtener mi doctorado en Harvard, en 1970, y aceptar un puesto de profesora en el Barnard College de la Universidad de Columbia, me puse a trabajar de manera casi exclusiva en el gnosticismo cristiano primitivo. Después de publicar dos libros técnicos sobre el resultado de mis investigaciones,[38] en 1975 obtuve subvenciones (del American Council of Learned Societies y de la American Philosophical Society) para estudiar los manuscritos en el Museo de El Cairo y asistir a la I Conferencia Internacional de Estudios Coptos en la misma ciudad. En ella, al igual que otros estudiosos, me inicié en

el Museo Copto y quedé asombrada al ver que la biblioteca que aloja los manuscritos consistía solamente en una habitación pequeña de dicho museo. Cada día, mientras los niños jugaban en la biblioteca y las mujeres de la limpieza fregaban el suelo a mi alrededor, yo trabajaba en la transcripción de los papiros. Sólo había visto fotografías en blanco y negro, por lo que los originales me parecieron sorprendentemente bellos: cada uno iba montado en plexiglás, inscrito con tinta negra sobre hojas color marrón dorado. En la I Conferencia Internacional, que se celebró en El Cairo durante mi estancia allí, presenté un trabajo sobre uno de los manuscritos (el *Diálogo del Salvador*),[39] e incluso conocí a uno de los intermediarios de al-Qasr que vendió ilegalmente los textos en El Cairo.

Después de ingresar en el equipo de eruditos, participé en la preparación de la primera edición completa en inglés, que en 1977 fue publicada en los Estados Unidos por Harper and Row. Sólo con esa publicación y con la terminación de la edición fotográfica, prevista para 1980, hemos vencido por fin los obstáculos que impedían el conocimiento de los manuscritos por parte del público y que fueron causados por lo que el profesor Gérard Garitte de Lovaina llamó «rivalidades personales y… pretensiones de monopolizar documentos que pertenecen solamente a la ciencia, es decir, a todos».[40]

SIN EMBARGO, CUANDO ME ENTERÉ del descubrimiento el gnosticismo ya era objeto de numerosas investigaciones. Los primeros que investigaron a los gnósticos fueron sus contemporáneos ortodoxos. Tratando de demostrar que el gnosticismo era en esencia no cristiano, encontraron sus orígenes en la filosofía, la astrología, las religiones misteriosas y la magia griegas e incluso en fuentes indias. A menudo pusieron de relieve —satirizándolos— los elementos raros que aparecen en algunas formas de

mitología gnóstica. Tertuliano se burló de los gnósticos por crear cosmologías complicadas, con cielos de varios pisos como los bloques de viviendas, «con una habitación sobre otra y destinada a cada dios por medio de tantas escaleras como herejías había: ¡El universo ha sido convertido en habitaciones para alquilar!».[41] A finales del siglo XIX, cuando se descubrieron las pocas fuentes gnósticas originales citadas anteriormente, el hallazgo inspireó nuevas investigaciones entre los estudiosos. El gran historiador alemán Adolf von Harnack, que basó sus investigaciones principalmente en los padres de la iglesia, consideró el gnosticismo como una herejía cristiana. En 1894 Harnack escribió que los gnósticos, al interpretar la doctrina cristiana en términos de la filosofía griega, en cierto sentido se convirtieron en los «primeros teólogos cristianos».[42] Pero, según Harnack, al hacerlo deformaron el mensaje cristiano y propagaron formas falsas, híbridas, de las enseñanzas cristianas: lo que él denominó la «aguda helenización del cristianismo».[43] El erudito británico Arthur Darby Nock se mostró de acuerdo: el gnosticismo, según dijo, era una especie de «platonismo vuelto al estado silvestre».[44]

Otros historiadores de la religión pusieron objeciones, diciendo que, lejos de ser una herejía cristiana, en sus orígenes el gnosticismo era un movimiento religioso independiente. A principios del siglo XX, el estudioso del Nuevo Testamento Wilhelm Bousset, que siguió la pista del gnosticismo hasta fuentes antiguas de Persia y Babilonia, declaró que «el gnosticismo es ante todo un movimiento precristiano que tenía raíces en sí mismo. Por consiguiente, hay que entenderlo… en sus propios términos y no como un vástago o subproducto de la religión cristiana».[45] En esto estuvo de acuerdo el filólogo Richard Reitzenstein; pero éste arguyó, además, que el gnosticismo derivaba de la antigua religión iraniana y se hallaba bajo la influencia de las tradiciones zoroastrianas.[46] Otros, entre los que se incluía el profesor M.

Friedländer, mantenían que el origen del gnosticismo estaba en el judaísmo: los herejes a los que atacaron los rabinos en los siglos I y II eran, según Friedländer, gnósticos judíos.[47]

En 1934, más de diez años antes de los descubrimientos de Nag Hammadi, aparecieron dos libros importantes. El profesor Hans Jonas, apartándose de la cuestión de las fuentes históricas del gnosticismo, preguntó de dónde surgió *existencialmente*. Jonas sugirió que el gnosticismo nació de cierta «actitud ante la existencia». Señaló que la apatía política y el estancamiento cultural del imperio de Oriente durante los dos primeros siglos de esta era coincidieron con la entrada de la religión oriental en la cultura helenística. Según el análisis de Jonas, mucha gente de aquella época se sentía profundamente alienada del mundo en que vivía y anhelaba una salvación milagrosa como medio de escapar del encierro de la existencia política y social. Utilizando con gran percepción las escasas fuentes de que disponía, Jonas reconstruyó una visión gnóstica del mundo: una filosofía del pesimismo acerca del mundo combinado con un intento de autotrascendencia.[48] Una versión no técnica de su libro, traducida al inglés, sigue siendo, incluso hoy día, la introducción clásica a este tema.[49] En un epílogo añadido a la segunda edición del libro, Jonas trazó un paralelo entre el gnosticismo y el existencialismo del siglo XX, reconociendo su deuda para con los filósofos existencialistas, especialmente Heidegger, al formarse su interpretación de «la religión gnóstica».[50]

Otro erudito, Walter Bauer, publicó una visión muy distinta del gnosticismo en 1934. Bauer reconoció que el movimiento cristiano primitivo era mucho más diverso de lo que las fuentes ortodoxas querían indicar. Así pues, escribió Bauer:

> quizás —repito, quizás— ciertas manifestaciones de la vida cristiana que los autores de la iglesia repudian por considerarlas «herejías» en principio no eran tal cosa, sino

> que, al menos aquí y allá, eran las únicas formas de la nueva religión; es decir, para aquellas regiones eran sencillamente «cristianismo». Existe también la posibilidad de que sus seguidores… mirasen con odio y desprecio a los ortodoxos, que para ellos eran los falsos creyentes.[51]

Los críticos de Bauer, especialmente los eruditos británicos H. E. W. Turner[52] y C. H. Roberts,[53] lo han criticado por simplificar excesivamente la situación y por no tomar en cuenta los datos que no encajasen con su teoría. Ciertamente la sugerencia de Bauer en el sentido de que, en determinados grupos cristianos, los que más tarde serían llamados «herejes» formaban la mayoría va más allá incluso que las afirmaciones de los propios gnósticos: típicamente, se caracterizaban a sí mismos como «los pocos» en relación con «los muchos» (*hoi polloi*). Pero Bauer, al igual que Jonas, aportó nuevas formas de pensar en el gnosticismo.

Tal como previera Doresse, los descubrimientos de Nag Hammadi en 1945 iniciaron toda una nueva época de la investigación. La primera tarea, y también la más importante, consistía en preservar, editar y publicar los textos encontrados. Un equipo internacional de eruditos, en el que estaban incluidos los profesores A. Guillaumont y H.-Ch. Puech de Francia, G. Quispel de los Países Bajos, W. Till de Alemania e Y. ‘Abd al Masih de Egipto, colaboró en la publicación del *Evangelio de Tomás* en 1959.[54] Muchos de ellos trabajaron con los profesores M. Malinine de Francia, R. Kasser de Alemania, J. Zandee de los Países Bajos y R. McL. Wilson de Escocia en la edición de los textos del códice I. El profesor James M. Robinson, secretario del Comité Internacional para los Códices de Nag Hammadi, organizó un equipo de estudiosos de Europa, Canadá y los Estados Unidos para preparar la edición facsímil de fotografías,[55] así como una edición erudita y completa de todo lo hallado, en copto y en inglés. Robinson envió copias de los manuscritos y las traducciones a cole-

gas de Berlín. Allí, miembros del Berliner Arbeitskreis für koptisch-gnostiche Schriften (Grupo de Trabajo Berlinés para los Textos Copto-Gnósticos), círculo que incluye a estudiosos tan eminentes como los profesores H. M. Schenke, K. M. Fischer y K. W. Tröger, y que colabora con otros, incluyendo a E. Haenchen, W. Schmithals y K. Rudolf, ha preparado ediciones de los textos en copto y alemán, amén de numerosos comentarios, libros y artículos.

¿Qué podía decirnos acerca del gnosticismo esta abundancia de material nuevo? La abundancia de los textos —y su diversidad— hizo que la generalización resultara difícil y el consenso aún más. Conscientes de ello, actualmente la mayoría de los estudiosos coincide en que lo que denominamos «gnosticismo» era un movimiento extendido que obtenía sus fuentes de varias tradiciones. En unos cuantos de los textos se describen los cielos múltiples, cada uno de los cuales tiene su santo y seña mágico, que los padres de la iglesia que habían criticado el gnosticismo indujeron a los estudiosos a esperar; pero, sorprendentemente, otros muchos textos no contienen nada de esta índole. Gran parte de la literatura encontrada en Nag Hammadi es claramente cristiana; algunos textos, no obstante, muestran escasa o ninguna influencia cristiana; unos pocos se derivan principalmente de fuentes paganas (y puede que no tengan nada de «gnósticos»); otros utilizan extensamente las tradiciones judías. Por este motivo, el estudioso alemán C. Colpe ha expresado dudas en torno a la búsqueda de los «orígenes del gnosticismo»[56] por parte de los historiadores. Colpe insiste en que este método conduce a un retroceso potencialmente infinito de «orígenes» aún más remotos sin aportar mucho a nuestra comprensión de qué es realmente el gnosticismo.

Recientemente varios eruditos han buscado el impulso para el desarrollo del gnosticismo no en sus orígenes culturales, sino en acontecimientos o experiencias concretos. El profesor R. M.

Grant ha sugerido que el gnosticismo apareció como reacción ante la destrucción de las opiniones religiosas tradicionales —judías y cristianas— después de que los romanos arrasaran Jerusalén en 70 d. C.[57] Quispel propuso que el gnosticismo tuvo su origen en una «experiencia del yo» potencialmente universal proyectada hacia la mitología religiosa.[58] Jonas ha ofrecido un esquema tipológico que describe el gnosticismo como una clase específica de visión filosófica del mundo.[59] El erudito británico E. R. Dodds caracterizó el gnosticismo como un movimiento cuyos escritos procedían de la experiencia mística.[60] Gershom Scholem, el eminente profesor de misticismo judío en la Universidad Hebrea de Jerusalén, está de acuerdo con Dodds en que el gnosticismo entraña especulaciones y prácticas místicas. Señalando corrientes esotéricas en círculos rabínicos contemporáneos del desarrollo del gnosticismo, Scholem las denomina formas de «gnosticismo judío».[61]

Hoy día a los que investigan los textos de Nag Hammadi les preocupa menos la construcción de teorías exhaustivas que el análisis detallado de las fuentes desenterradas en Nag Hammadi. Hay varios tipos diferentes de investigación, cada uno de los cuales se ocupa principalmente de aquellos grupos concretos de textos que resulten apropiados para los propósitos de la investigación. Uno de los tipos, que se ocupa de la relación entre el gnosticismo y la filosofía helenística, dirige principalmente la atención hacia aquellos textos de Nag Hammadi que ejemplifican la citada relación. Entre los que contribuyen a este aspecto de la investigación cabe citar, por ejemplo (además de a Hans Jonas), a los eruditos británicos A. D. Nock[62] y A. H. Armstrong,[63] así como a estudiosos americanos como los profesores Bentley Layton[64] de la Universidad de Yale y Harold Attridge de la Southern Methodist University.[65] Por otro lado, el profesor Morton Smith de la Universidad de Columbia, cuyas investiga-

ciones actuales se ocupan de la historia de la magia, estudia las fuentes que dan señales de prácticas mágicas.[66]

Una segunda corriente de investigación estudia los textos gnósticos desde el punto de vista literario y de la crítica formal. Gran parte de este trabajo lo iniciaron J. M. Robinson y H. Koester en su libro *Trajectories Through Early Christianity*[67]. Otros han explorado la riqueza de simbolismo de los textos gnósticos. El estudioso francés M. Tardieu, por ejemplo, ha analizado los mitos gnósticos;[68] el profesor L. Schottroff ha investigado las crónicas gnósticas de las fuerzas del mal.[69] Asimismo, muchos de sus colegas americanos han contribuido al análisis literario de las fuentes gnósticas. El profesor P. Perkins ha investigado tanto el género[70] como las imágenes;[71] el profesor George MacRae ha contribuido a nuestra comprensión de las metáforas,[72] mitos[73] y formas literarias[74] gnósticos; MacRae y otros, incluyendo a Quispel y al profesor B. A. Pearson, han demostrado cómo ciertos mitos gnósticos se inspiraron en tradiciones del judaísmo.[75]

Una tercera dirección investigadora (que a menudo coincide con la segunda) explora la relación del gnosticismo con el ambiente religioso de su época. Mientras Scholem, MacRae, Quispel y Pearson (por citar sólo unos cuantos) han demostrado que algunas fuentes gnósticas se refieren extensamente a la tradición judía, otros buscan la respuesta a la siguiente pregunta: ¿Qué nos dicen los textos gnósticos sobre los orígenes del cristianismo? Entre los numerosos eruditos que han participado en esta investigación, además de los citados anteriormente, se cuentan los profesores R. M. Grant y E. Yamauchi en los Estados Unidos; R. McL. Wilson en Escocia; G. C. Stead y H. Chadwick en Inglaterra; W. C. van Unnik en los Países Bajos; H.-Ch. Puech y el doctor S. Petrement en Francia; A. Orbe en España; S. Arai en Japón; J. Ménard y F. Wisse en Canadá; y, en Alemania, además de los miembros del Berliner Arbeitskreis, A. Bohlig y el doctor

K. Koschorke. Como mis propias investigaciones entran en esta categoría (es decir, gnosticismo y cristianismo primitivo), he seleccionado principalmente las fuentes gnósticas cristianas como base para el presente libro. Más que considerar la cuestión de los orígenes del gnosticismo, en este libro pretendo demostrar de qué manera las formas gnósticas del cristianismo y la ortodoxia se influyen mutuamente y lo que esto nos dice acerca de los orígenes del cristianismo.

Dada la gran abundancia de investigaciones que se están realizando en este campo, mi libro será necesariamente breve e incompleto. Quienes deseen seguir la investigación detalladamente hallarán una ayuda valiosísima en *Nag Hammadi Bibliography*, publicado por el profesor D. M. Scholer.[76] La bibliografía de Scholer, que se mantiene al día por medio de suplementos que se publican regularmente en la revista *Novum Testamentum*, incluye actualmente casi 4000 libros, ediciones, artículos y reseñas publicadas en los últimos treinta años sobre la investigación de los textos de Nag Hammadi.

A pesar de ello, incluso los cincuenta y dos escritos encontrados en Nag Hammadi ofrecen solamente un atisbo de la complejidad del primitivo movimiento cristiano. Ahora empezamos a ver que lo que denominamos cristianismo —y lo que identificamos como tradición cristiana— en realidad representa sólo una pequeña selección de fuentes específicas, elegidas entre docenas de otras fuentes. ¿Quién hizo la selección y por qué motivo? ¿Por qué se excluyeron los demás escritos y por qué fueron prohibidos por «heréticos»? ¿Qué era lo que los hacía tan peligrosos? Ahora, por primera vez, tenemos la oportunidad de averiguar cosas sobre la más antigua de las herejías cristianas; por primera vez los herejes pueden hablar por sí mismos.

No hay duda de que los cristianos gnósticos expresaban ideas que los ortodoxos aborrecían. Por ejemplo, algunos de estos textos gnósticos se preguntan si todos los sufrimientos, trabajos y la

muerte se derivan de los pecados humanos, los cuales, según la versión ortodoxa, estropearon una creación que en principio era perfecta. Otros hablan del elemento femenino en lo divino, alabando a Dios como Padre y Madre. Otros sugieren que la resurrección de Cristo debe interpretarse simbólicamente y no en sentido literal. Unos cuantos textos radicales incluso denuncian como herejes a los propios cristianos católicos, unos herejes que, aunque «no entienden el misterio… se jactan de que el misterio de la verdad les pertenece exclusivamente».[77] Estas ideas gnósticas fascinaron al psicoanalista C. G. Jung, según el cual expresaban «la otra cara de la mente»: los pensamientos espontáneos, inconscientes que toda ortodoxia exige que sus seguidores repriman.

Sin embargo, la ortodoxia cristiana, tal como la define el credo apostólico, contiene algunas ideas que para muchos de nosotros podrían resultar aún más extrañas. El credo, por ejemplo, exige que los cristianos confiesen que Dios es perfectamente bueno y, pese a ello, que creó un mundo en el que hay dolor, injusticia y muerte; que Jesús de Nazaret nació de una madre virgen; y que, después de ser ejecutado por orden del procurador romano Poncio Pilato, surgió de su tumba «al tercer día».

¿Por qué el consenso de las iglesias cristianas no sólo aceptó estas creencias asombrosas sino que las convirtió en la única forma verdadera de la doctrina cristiana? Tradicionalmente los historiadores nos han dicho que los ortodoxos se oponían a los puntos de vista gnósticos por razones religiosas y filosóficas. Desde luego así era; pero la investigación de las fuentes gnósticas descubiertas recientemente apunta hacia una nueva dimensión de la controversia. Sugiere que estos debates religiosos —cuestiones sobre la naturaleza de Dios o de Cristo— llevan simultáneamente implicaciones sociales y políticas que son cruciales para el desarrollo del cristianismo como religión institucional. Por decirlo del modo más sencillo posible, a las ideas cuyas implica-

ciones son contrarias a dicho desarrollo se les coloca la etiqueta de «herejías»; mientras que las ideas que lo apoyan implícitamente se consideran como «ortodoxas».

Investigando los textos descubiertos en Nag Hammadi, junto con fuentes conocidas durante más de mil años gracias a la tradición ortodoxa, podemos ver cómo la política y la religión coinciden en el desarrollo del cristianismo. Podemos ver, por ejemplo, las implicaciones *políticas* de doctrinas ortodoxas tales como la resurrección de los cuerpos y de qué manera la visión gnóstica de la resurrección lleva implicaciones opuestas a ellas. Y mientras tanto obtendremos una perspectiva sorprendentemente nueva de los orígenes del cristianismo.

CAPÍTULO 1

LA CONTROVERSIA SOBRE LA RESURRECCIÓN DE CRISTO: ¿HECHO HISTÓRICO O SÍMBOLO? [78]

«Jesús salió del sepulcro». Con esta proclamación empezó la iglesia cristiana. Puede que sea éste el elemento fundamental de la fe cristiana; desde luego, es el más radical. Otras religiones celebran ciclos de nacimiento y muerte: el cristianismo insiste en que en un momento histórico singular el orden del ciclo se invirtió ¡y un hombre muerto volvió a la vida! Para los seguidores de Jesús éste fue el punto crucial de la historia del mundo, el signo de su próximo fin. Desde entonces los cristianos ortodoxos han confesado en el credo que Jesús de Nazaret, «crucificado, muerto y sepultado», resucitó «al tercer día».[79] Hoy día muchos recitan ese credo sin pensar en lo que dicen y mucho menos creyendo en ello. Recientemente, algunos clérigos, teólogos y estudiosos han puesto en entredicho la interpretación literal de la resurrección. Para justificar esta doctrina, señalan el atractivo psicológico que la misma tiene para nuestros temores y esperanzas más profundos; para explicarla, ofrecen interpretaciones simbólicas.

Pero gran parte de la tradición primitiva insiste literalmente en que un hombre —Jesús— había vuelto a la vida. Lo que hace extraordinarias a estas justificaciones cristianas no es la afirmación de que los amigos de Jesús le habían «visto» después de su

muerte —las historias de fantasmas, las alucinaciones y las visiones eran entonces aún más corrientes que ahora—, sino que vieron un ser humano real. Al principio, según Lucas, los propios discípulos, presos de asombro y terror ante la aparición de Jesús entre ellos, inmediatamente dieron por sentado que estaban viendo su fantasma. Pero Jesús les espetó: «Palpadme y ved que un espíritu no tiene carne y huesos como veis que yo tengo».[80] Como seguían mostrándose incrédulos, pidió algo de comer; mientras le miraban asombrados comió un trozo de pescado asado. La cosa queda clara: ningún fantasma podía hacerlo.

De haber dicho que el espíritu de Jesús seguía viviendo, sobreviviendo a la descomposición del cuerpo, tal vez sus historias hubieran tenido sentido para sus contemporáneos. Quinientos años antes los discípulos de Sócrates habían afirmado que el alma de su maestro era inmortal. Pero lo que decían los cristianos era distinto y, en términos ordinarios, totalmente implausible. El carácter definitivo de la muerte, que siempre había formado parte de la experiencia humana, se estaba transformando. Pedro contrasta el rey David, que murió y fue enterrado, y cuya tumba era sobradamente conocida, con Jesús, quien, aunque fue muerto, surgió de la sepultura, «pues no era posible que quedase bajo su dominio», es decir, el de la muerte.[81] Lucas dice que Pedro excluyó la interpretación metafórica del hecho que decía haber presenciado: «a nosotros que comimos y bebimos con él después que resucitó de entre los muertos».[82]

Tertuliano, escritor de talento brillante (h. 190 d. C.), hablando en nombre de la mayoría, define la posición ortodoxa: como Cristo resucitó corporalmente de la tumba, también todo creyente debe anticipar la resurrección de la carne. No deja lugar a dudas. No está hablando, dice, de la inmortalidad del alma: «La salvación del alma creo que no necesita disensión: porque casi todos los herejes, la acepten como la acepten, cuando menos no la niegan».[83] Lo que resucita es «esta carne, bañada con sangre,

construida con huesos, entretejida con nervios, entrelazada con venas (una carne) que… nació y… muere, indudablemente humana».[84] Tertuliano espera que la idea del sufrimiento, la muerte y la resurrección de Cristo escandalice a sus lectores; insiste en que «debe ser creída, ¡porque es absurda!».[85]

Sin embargo, algunos cristianos —a los que él llama herejes— disienten. Sin negar la resurrección, rechazan la interpretación literal; algunos la encuentran «extremadamente asquerosa, repugnante e imposible». Los cristianos gnósticos interpretan la resurrección de varias maneras. Algunos dicen que la persona que experimenta la resurrección no se encuentra con Jesús vuelto físicamente a la vida; sino más bien que encuentra a Cristo en un nivel espiritual. Esto puede ocurrir en sueños, en trance extático, en visiones o en momentos de iluminación espiritual. Pero los ortodoxos condenan todas las interpretaciones de esta índole; Tertuliano declara que cualquiera que niegue la resurrección *de la carne* es un hereje, no un cristiano.

¿Por qué la tradición ortodoxa adoptó la interpretación literal de la resurrección? La cuestión se hace aún más desconcertante cuando leemos lo que el Nuevo Testamento dice sobre ella. Algunas crónicas, cual es el caso de la historia de Lucas que hemos citado antes, nos dicen que Jesús apareció ante sus discípulos bajo la forma que ellos conocían de cuando su vida terrenal; come con ellos y les invita a palparle para demostrarles que «no es un espíritu». Juan cuenta una historia similar: Tomás declara que no está dispuesto a creer que Jesús había resucitado realmente de la tumba a menos que pueda verle y tocarle personalmente. Cuando Jesús aparece ante Tomás le dice: «Acerca tu dedo y aquí tienes mis manos; trae tu mano y métela en mi costado, y no seas incrédulo sino creyente».[86] Mas otras historias, yuxtapuestas directamente a éstas, sugieren interpretaciones distintas de la resurrección. Tanto Lucas como Marcos relatan que Jesús *apareció* «bajo otra figura»[87] —*no* bajo su anterior figura terrenal— ante

dos discípulos que andaban por el camino de Emaús. Latas dice que los discípulos, profundamente turbados por la muerte de Jesús, hablaron con el desconocido, al parecer durante varias horas. Le invitaron a cenar; cuando se sentó con ellos para bendecir el pan de pronto le reconocieron como Jesús. En aquel momento «desapareció de su lado».[88] También Juan coloca directamente ante la historia del «Tomás que duda» otra historia de índole muy distinta: mientras llora a Jesús cerca de su sepultura, María Magdalena ve a un hombre que ella cree que es el encargado del huerto. Cuando él pronuncia su nombre, María se da cuenta súbitamente de que se halla en presencia de Jesús: pero él le ordena que *no* le toque.[89]

Así pues, si algunas historias del Nuevo Testamento insisten en una interpretación literal de la resurrección, otras se prestan a interpretaciones diferentes. Cabría sugerir que ciertas personas, en momentos de gran tensión emocional, de repente tuvieron la sensación de estar experimentando la presencia de Jesús. La experiencia de Pablo puede leerse de esta manera. Al viajar por la ruta de Damasco, con la intención de arrestar a los cristianas, «de repente le rodeó una luz venida del cielo, cayó en tierra», oyendo la voz de Jesús que le reprochaba por la persecución que se proponía desencadenar.[90] Una versión de esta historia dice: «Los hombres que iban se habían detenido mudos de espanto; oían la voz, pero no veían a nadie»;[91] otra dice lo contrario (según cuenta Lucas, Pablo dijo que «los que estaban conmigo vieron la faz, pero no oyeron la voz del que me hablaba»).[92] El propio Pablo, por supuesto, más tarde defendería la enseñanza de la resurrección como elemento fundamental de la fe cristiana. Pero, aunque a menudo su discurso se interpreta como argumento favorable a la resurrección del cuerpo, concluye con las palabras «Os digo esto, hermanos: La carne y la sangre no pueden heredar el Reino de los cielos; ni la corrupción [es decir, el cuerpo mortal] hereda la incorrupción».[93] Pablo califica la resurrección de

«misterio»,[94] la transformación de la existencia física en la espiritual.

Si las crónicas del Nuevo Testamento podían servir de base para interpretaciones distintas, ¿por qué los cristianos ortodoxos del siglo II insisten en interpretar literalmente la resurrección y rechazan todas las demás interpretaciones por considerarlas heréticas? Sugiero que no podemos dar una respuesta adecuada a esta pregunta mientras consideremos la doctrina atendiendo exclusivamente a su contenido religioso. Pero cuando examinamos su efecto práctico en el movimiento cristiano, podemos ver, paradójicamente, que la doctrina de la resurrección de los cuerpos cumple también una función *política* esencial: legitimiza la autoridad de ciertos hombres que pretenden ejercer la dirección exclusiva de las iglesias como sucesores del apóstol Pedro. A partir del siglo II, la doctrina ha servido para validar la sucesión apostólica de obispos, base de la autoridad pontificia hasta nuestros días. Los cristianos gnósticos que interpretan la resurrección de otras maneras tienen menos derecho a la autoridad: cuando pretenden tener prioridad sobre los ortodoxos, se les denuncia por herejes.

Esta autoridad política y religiosa se desarrolló de un modo muy notable. Como hemos dicho, en los primeros años del movimiento cristiano florecieron diversas formas de cristianismo. Cientos de maestros rivales afirmaban enseñar la «verdadera doctrina de Cristo» y se denunciaban unos a otros, tachándose de farsantes. Los cristianos de las iglesias esparcidas del Asia Menor a Grecia, Jerusalén y Roma se escindieron en facciones, disputándose la dirección de la iglesia. Todos ellos pretendían representar «la tradición auténtica».

¿Cómo podían los cristianos resolver estas pretensiones contrarias? El propio Jesús era la única autoridad que todos ellos reconocían. Incluso en vida de Jesús entre el pequeño grupo que recorría Palestina con él nadie discutía —y nadie igualaba— la

autoridad de Jesús. Como el líder independiente y enérgico que era, Jesús censuraba semejantes rasgos entre sus seguidores. Marcos cuenta que cuando Jaime y Juan acudieron a él en privado para solicitar puestos especiales en su administración, él habló duramente contra su ambición: «Sabéis que los que son tenidos como jefes de las naciones, las gobiernan como señores absolutos y los grandes las oprimen con su poder. Pero no ha de ser así entre vosotros; sino que el que quiera llegar a ser grande entre vosotros, será vuestro servidor, y el que quiera ser el primero entre vosotros, será esclavo de todos».[95] Después de la ejecución de Jesús sus seguidores se desparramaron, transidos de dolor y temiendo seriamente por sus propias vidas. La mayoría de ellos daba por sentado que sus enemigos tenían razón al decir que el movimiento había muerto junto con su maestro. De repente una noticia asombrosa electrizó al grupo. Dice Lucas que oyeron decir: «¡Es verdad! ¡El Señor ha resucitado y se ha aparecido a Simón [Pedro]!».[96] ¿Qué le había dicho a Pedro? A los cristianos de las generaciones posteriores la crónica de Lucas les sugería que nombró a Pedro como sucesor suyo, delegando en él el liderato. Mateo dice que en vida Jesús ya había decidido que Pedro, la «piedra», sería el fundador de la institución futura.[97] Sólo Juan pretende relatar lo que dijo Cristo resucitado: le dijo a Pedro que debía ocupar el lugar de Jesús como «pastor» del rebaño.[98]

Sea cual fuere la verdad de esta pretensión, no podemos verificarla ni refutarla atendiendo solamente a consideraciones históricas. Disponemos únicamente de testimonios de segunda mano: los de creyentes que la afirman y los de escépticos que la niegan. Pero lo que sí sabemos que es un hecho histórico es que ciertos discípulos —especialmente Pedro— *afirmaban* que la resurrección había ocurrido. Lo que es más importante, conocemos el resultado: poco después de la muerte de Jesús, Pedro se hizo cargo del grupo en calidad de líder y portavoz del mismo. Según

Juan, Pedro había recibido su autoridad de la única fuente que el grupo reconocía: del propio Jesús, que ahora hablaba desde más allá de la tumba.

¿Cuál fue el vínculo entre el grupo reunido en torno a Jesús y la organización a escala mundial que, en el plazo de 170 años después de su muerte, se convirtió en una jerarquía de tres rangos: obispos, sacerdotes y diáconos? Los cristianos de las generaciones posteriores defendían la tesis de que dicho vínculo ¡era la pretensión de que el propio Jesús había vuelto a la vida! El estudioso alemán Hans von Campenhausen dice que «por ser Pedro el primero a quien se le apareció Jesús después de su resurrección»,[99] le correspondió a él, a Pedro, ser el primer líder de la comunidad cristiana. Cabe discutir la afirmación de Campenhausen basándonos en la evidencia del Nuevo Testamento: los evangelios tanto de Marcos como de Juan nombran a María Magdalena, no a Pedro, como el primer testigo de la resurrección.[100] Pero las iglesias ortodoxas cuyo origen se remonta a Pedro crearon la tradición —apoyada hasta nuestros días entre los católicos y algunas iglesias protestantes— según la cual Pedro había sido el «primer testigo de la resurrección» y, por consiguiente, era el líder legítimo de la iglesia. Ya en el siglo II los cristianos se dieron cuenta de las posibles consecuencias políticas de haber «visto al Señor resucitado»: en Jerusalén, donde Jaime, el hermano de Jesús, se opuso con éxito a la autoridad de Pedro, existía una tradición según la cual el «primer testigo de la resurrección» había sido Jaime y no Pedro (y, desde luego, no María Magdalena).

La evidencia del Nuevo Testamento indica que Jesús apareció ante muchas otras personas además de Pedro (Pablo dice que en una ocasión apareció simultáneamente ante quinientas personas). Sin embargo, a partir del siglo II, las iglesias ortodoxas adoptaron la creencia de que sólo *ciertas* apariciones posteriores a la resurrección conferían verdadera autoridad a quienes las presencia-

ban. Se trataba de las apariciones de Jesús ante Pedro y ante «los Once» (los discípulos menos Judas Iscariote, que había traicionado a Jesús y se había suicidado).[101] Los ortodoxos tomaron nota de las palabras de Mateo, que nos cuenta que el Jesús resucitado anunció a «los Once» que su autoridad, la del propio Jesús, tenía ahora proporciones cósmicas: «Me ha sido dado todo el poder en el cielo y en la tierra». Luego delegó esa autoridad en «los once discípulos».[102] También Lucas indica que, si bien muchos otros habían conocido a Jesús, e incluso habían sido testigos de su resurrección, solamente «los Once» ostentaban la categoría de testigos *oficiales* y, por ende, eran los líderes oficiales de la comunidad entera. Lucas relata que Pedro, actuando como portavoz del grupo, propuso que, en vista de que Judas Iscariote había desertado, un duodécimo hombre pasara a «ocupar el cargo» vacante, con lo que el grupo quedaría restaurado como «los Doce».[103] Pero Pedro declaró que, para recibir una participación de la autoridad de los discípulos, el duodécimo hombre tenía que ser «de entre los hombres que anduvieron con nosotros todo el tiempo que el Señor Jesús convivió con nosotros, a partir del bautismo de Juan hasta el día en que nos fue llevado, *uno de ellos sea constituido testigo con nosotros de su resurrección*».[104] Por reunir las condiciones exigidas, Matías fue seleccionado y «agregado al número de los doce apóstoles».[105]

Tras cuarenta días, completado ya el traspaso del poder, el Señor resucitado retiró bruscamente su presencia corporal entre ellos y ascendió al cielo ante el asombro de sus discípulos.[106] Lucas, que cuenta la historia, ve en ello un hecho trascendental. En lo sucesivo, mientras durase el mundo, nadie experimentaría la presencia real de Cristo como la habían experimentado los doce discípulos en vida del Maestro y durante cuarenta días después de su muerte. A partir de aquel momento, según narra Lucas, otros recibieron sólo formas menos directas de comunicación con Cristo. Lucas reconoce que Esteban tuvo una visión de

Jesús «en pie a la diestra de Dios»;[107] que Pablo encontró por primera vez a Jesús en una visión dramática y más tarde en un trance[108] (Lucas afirma reproducir sus palabras: «Habiendo vuelto a Jerusalén y estando en oración en el Templo, caí en éxtasis; y le vi a él que me decía»).[109] Sin embargo, la crónica de Lucas da a entender que estos incidentes no pueden compararse con los hechos originales confirmados por los Doce. En primer lugar, les ocurrieron a personas que *no* estaban incluidas entre los Doce. En segundo lugar, ocurrieron sólo después de la ascensión corporal de Jesús al cielo. En tercer lugar, aunque las visiones, sueños y trances extáticos manifestaban trazas de la presencia espiritual de Cristo, la experiencia de los Doce difería totalmente. Solamente ellos, habiendo conocido a Jesús durante toda su vida, podían dar testimonio de aquellos hechos singulares que ellos conocían de primera mano, así como de la resurrección de quien estaba muerto y recobraba su presencia física completa con ellos.[110]

Pensemos lo que pensemos sobre la historicidad de la versión ortodoxa, podemos admirarnos de su ingeniosidad. Porque esta teoría —la de que toda la autoridad se deriva de la experiencia del Cristo resucitado que tuvieron ciertos apóstoles, experiencia que luego quedaría cerrada para siempre— lleva consigo enormes implicaciones para la estructura política de la comunidad. Primeramente, como ha señalado el erudito alemán Karl Holl, restringe el círculo directivo a un pequeño grupo de personas cuyos miembros ocupan un puesto de autoridad indiscutible.[111] En segundo lugar, da a entender que únicamente los apóstoles tenían derecho a ordenar a líderes futuros como sucesores suyos.[112] Los cristianos del siglo II utilizaron el relato de Lucas como base sobre la que establecer unas cadenas de mando específicas y restringidas para todas las generaciones futuras de cristianos. Todo posible líder de la comunidad tenía que recibir o pretender que recibía su autoridad de los mismos apóstoles. Sin embargo,

según el punto de vista ortodoxo, nadie puede pretender jamás igualar la autoridad de los apóstoles y mucho menos discutirla. Lo que los apóstoles experimentaron y atestiguaron sus sucesores no pueden verificarlo por sí mismos, sino que se ven limitados a creer, proteger y transmitir a las generaciones venideras el testimonio de los apóstoles.[113]

Esta teoría alcanzó un éxito extraordinario: durante casi 2000 años los cristianos ortodoxos han aceptado la opinión de que sólo los apóstoles ostentaban la autoridad religiosa definitiva y que sus únicos herederos legítimos son los sacerdotes y los obispos, cuya ordenación se remonta a la misma sucesión apostólica. Incluso hoy día el Papa atribuye su ordenación, así como su primada sobre los demás, al mismísimo Pedro, el «primero de los apóstoles», ya que fue el «primer testigo de la resurrección».

Pero los cristianos gnósticos rechazaron la teoría de Lucas. Algunos gnósticos decían que la interpretación literal de la resurrección era la «fe de los necios».[114] La resurrección, insistieron, no era un hecho singular del pasado, sino que simbolizaba el modo en que la presencia de Cristo podía experimentarse en el presente. Lo que tenía importancia no era una visión literal, sino espiritual.[115] Señalaron que muchos de los que presenciaron los hechos de la vida de Jesús no comprendieron su significado. Los propios discípulos a menudo interpretaban erróneamente las palabras de Jesús: los que anunciaron que su maestro, después de morir, había vuelto físicamente a la vida confundieron una verdad espiritual con un acontecimiento real.[116] Pero puede que el verdadero discípulo jamás viera al Jesús terrenal porque, como Pablo dijo sobre sí mismo,[117] no nació en la época oportuna. Sin embargo, esta desventaja física puede convertirse en una ventaja espiritual: tales personas, al igual que Pablo, pueden encontrar por primera vez a Cristo en el nivel de la experiencia interna.

¿De qué manera se experimenta la presencia de Cristo? El autor del *Evangelio de María*, uno de los pocos textos gnósticos des-

cubiertos con anterioridad a Nag Hammadi, interpreta las apariciones del Jesús resucitado como visiones recibidas en sueños o trances extáticos. Este evangelio gnóstico recuerda tradiciones que se encuentran en Marcos y Juan en el sentido de que María Magdalena fue la primera en ver a Cristo resucitado.[118] Dice Juan que María vio a Jesús en la mañana de su resurrección y que hasta más tarde no se apareció a los otros discípulos, al atardecer del mismo día.[119] Según el *Evangelio de María*, María Magdalena, al tener una visión del Señor, le preguntó: «¿Cómo lo ve el que ve la visión? ¿[A través] del alma, [o] a través del espíritu?».[120] Le contestó que el visionario percibe a través de la mente. El *Apocalipsis de Pedro*, descubierto en Nag Hammadi, cuenta que Pedro, sumido en profundo trance, vio a Cristo, quien le explicó que «Yo soy el espíritu intelectual, lleno de luz radiante».[121] Las crónicas gnósticas mencionan con frecuencia que los receptores responden a la presencia de Cristo con emociones intensas: terror, temor reverencial, angustia y gozo.

Sin embargo, estos escritores gnósticos no rechazan las visiones por considerarlas fantasías o alucinaciones. Respetan —veneran incluso— tales experiencias, a través de las cuales la intuición espiritual permite una percepción íntima de la naturaleza de la realidad. Un maestro gnóstico, cuyo *Tratado de la resurrección* (que es una carta dirigida a su alumno Rheginos) se encontró en Nag Hammadi, dice: «No supongáis que la resurrección es una aparición [*phantasia*: literalmente "fantasía"]. No es una aparición; más bien es algo real. En lugar de ello», continúa, «uno debería mantener que el mundo es una aparición, más que resurrección»[122] Al igual que un maestro budista, el maestro de Rheginos, que permanece en el anonimato, explica seguidamente que la existencia humana ordinaria es la muerte espiritual. Mas la resurrección es el momento de iluminación: «Es… la revelación de lo que existe verdaderamente… y una migración (*metabole*: cambio, transición) hacia la novedad».[123] Quienquiera

que entienda esto se convierte en un ser espiritualmente vivo. Ello significa, declara él, que puedes «resucitar de entre los muertos» ahora mismo. «¿Eres tú —el tú real— mera corrupción?… ¿Por qué no examinas tu propio ser y ves que has resucitado?».[124] Un tercer texto hallado en Nag Hammadi, el *Evangelio de Felipe*, expresa el mismo punto de vista y se burla de los cristianos ignorantes que interpretan la resurrección literalmente: «Los que dicen que primero morirán y luego resucitarán están en un error».[125] En vez de ello, deben «recibir la resurrección mientras estén vivos». El autor dice con ironía que, en cierto sentido, desde luego «es necesario resucitar "en esta carne", toda vez que ¡todo existe dentro de ella!».[126]

Lo que interesaba a estos gnósticos mucho más que los hechos pasados que se atribuían al «Jesús histórico» era la posibilidad de encontrar al Cristo resucitado en el presente.[127] El *Evangelio de María* ilustra el contraste entre los puntos de vista ortodoxo y gnóstico. La crónica recuerda lo que relata Marco: «Jesús resucitó en la madrugada, el primer día de la semana, y se apareció primero a María Magdalena… Ella fue a comunicar la noticia a los que habían vivido con él, que estaban tristes y llorosos. Ellos, al oír que vivía y que había sido visto por ella, no creyeron».[128] Al comenzar el *Evangelio de María*, los discípulos están llorando la muerte de Jesús y temen por sus propias vidas. Entonces María Magdalena se levanta para darles ánimos, recordándoles que Cristo sigue estando presente con ellos: «No lloréis y no os afligáis y no dudéis; pues su gracia estará con vosotros completamente y os protegerá».[129] Pedro invita a María a «contarnos las palabras del Salvador que recuerdes».[130] Pero, ante la sorpresa de Pedro, María no cuenta anécdotas del pasado; en vez de ello, explica que acaba de ver al Señor en una visión recibida a través de la mente y procede a contarles lo que le ha revelado. Cuando María termina, «quedó silenciosa, puesto que hasta este punto le había hablado el Salvador. Pero Andrés contestó diciendo a los

hermanos: "Decid lo que queráis sobre lo que ella ha dicho. Yo, al menos, no creo que el Salvador haya dicho esto. ¡Pues ciertamente estas enseñanzas son ideas extrañas!"».[131] Pedro se muestra de acuerdo con Andrés y se mofa de la idea de que María ha visto realmente al Señor en su visión. Luego, prosigue la historia, «María lloró y dijo a Pedro: "Pedro, hermano mío, ¿qué piensas? ¿Piensas que esto lo he inventado yo misma en mi corazón? ¿Piensas que miento acerca del Salvador?". Leví contestó diciendo a Pedro: "Pedro, siempre has tenido mal genio… Si el Salvador la ha hecho digna, ¿quién eres tú para rechazarla?"».[132] Finalmente María, vindicada, se une a los demás apóstoles cuando éstos salen a predicar. Pedro, que al parecer representa la postura ortodoxa, dirige la vista hacia los hechos del pasado, sospechando de aquéllos que «ven al Señor» en visiones: María, en representación de los gnósticos, afirma experimentar su presencia continuada.[133]

Estos gnósticos reconocían que su teoría, al igual que la ortodoxa, tenía implicaciones políticas. Sugiere que quienquiera que «vea al Señor» mediante una visión interna puede afirmar que su propia autoridad iguala o sobrepasa la de los Doce, así como la de sus sucesores. Considérense las implicaciones políticas del *Evangelio de María*, Pedro y Andrés, que aquí representan los líderes del grupo ortodoxo, acusan a María —la gnóstica— de pretender que ha visto al Señor con el fin de justificar las ideas extrañas, ficciones y mentiras que ella inventa y atribuye a la inspiración divina. María carece de las credenciales apropiadas para el liderato, desde el punto de vista ortodoxo: no es una de los «Doce». Pero del mismo modo que María planta cara a Pedro, también los gnósticos que la toman como prototipo desafían la autoridad de aquellos sacerdotes y obispos que dicen ser los sucesores de Pedro.

Sabemos que fue precisamente así como los maestros gnósticos desafiaron a los ortodoxos. Según ellos, mientras que los or-

todoxos se apoyaban exclusivamente en las enseñanzas públicas, esotéricas, que Cristo y los apóstoles ofrecían a «los muchos», los cristianos gnósticos decían ofrecer, además, su enseñanza *secreta*, conocida únicamente por los pocos.[134] El maestro y poeta gnóstico Valentín (h. 140) señala que incluso en vida Jesús compartió con los discípulos ciertos misterios que ocultó a los demás.[135] Según el evangelio de Mateo en el Nuevo Testamento, Jesús dijo a sus discípulos: «A vosotros se os ha dado el misterio del Reino de Dios, pero a los que están fuera todo se les presenta en parábolas, para que por mucho que miren no vean, por mucho que oigan no entiendan, no sea que se conviertan y se les perdone».[136] También Mateo relata que cuando hablaba en público, Jesús lo hacía sólo por medio de parábolas; cuando los discípulos le preguntaron el porqué, respondió: «Es que a vosotros se os ha dado el conocer los misterios [*mysteria*: literalmente "misterios"] del Reino de los Cielos, pero a ellos no».[137] Según los gnósticos, algunos de los discípulos, siguiendo sus instrucciones, mantuvieron en secreto la enseñanza esotérica de Jesús: la impartían sólo en privado, a ciertas personas que habían demostrado su madurez espiritual y que, por lo tanto, estaban cualificadas para su «iniciación en la *gnosis*», es decir, en el conocimiento secreto.

Alegan que, tras la crucifixión, el Cristo resucitado continuó revelándose a ciertos discípulos, abriéndoles, mediante visiones, nuevas percepciones de los misterios divinos. Pablo, refiriéndose indirectamente a sí mismo por medio de la tercera persona, dice que «fue arrebatado hasta el tercer cielo, si en el cuerpo o fuera del cuerpo no lo sé». Allí en un trance extático, oyó «palabras inefables que el hombre no puede pronunciar».[138] Pablo dice que, a través de su comunicación espiritual con Cristo, descubrió «misterios ocultos» y «sabiduría secreta», la cual, explica, comparte solamente con aquellos cristianos a los que considera «maduros»,[139] pero no con todo el mundo. Muchos eruditos bíblicos contemporáneos, ortodoxos también, han seguido a Rudol-

ph Bultmann, que insiste en que Pablo no quiere decir lo que afirma en este pasaje.[140] Arguyen que Pablo *no* pretende poseer una tradición secreta; al parecer, semejante pretensión haría que Pablo resultara demasiado «gnóstico». Recientemente, el profesor Robin Scroggs ha adoptado la opinión contraria, señalando que Pablo dice claramente que *sí* posee sabiduría secreta.[141] Los cristianos gnósticos de la antigüedad llegaron a la misma conclusión. Valentín, el poeta gnóstico que desde Egipto se trasladó a Roma para enseñar (h. 140), incluso decía que la enseñanza secreta de Pablo él la había aprendido de Teudas, uno de los discípulos del propio Pablo.

Los seguidores de Valentín dicen que solamente sus propios evangelios y revelaciones descubren esas enseñanzas secretas. Estos escritos narran incontables historias acerca del Cristo resucitado —el ser espiritual a quien Jesús representaba—, una figura que les fascinaba mucho más que el Jesús meramente humano, el oscuro rabino de Nazaret. Por esta razón, los escritos gnósticos a menudo invierten la pauta de los evangelios del Nuevo Testamento. En lugar de contar la historia de Jesús biográficamente, del nacimiento a la muerte, las crónicas gnósticas empiezan donde las otras terminan: con historias del Cristo espiritual apareciéndose a sus discípulos. El *Apocrifón de Juan*, por ejemplo, comienza cuando Juan cuenta como, después de la crucifixión, salió con «gran aflicción»: «Inmediatamente… los [cielos se abrieron y toda la] creación [que se halla] bajo el cielo brilló y [el mundo] se estremeció. [Tuve miedo y] vi en la luz [un niño]… mientras miraba se volvió como un hombre viejo. Y [cambió su] forma otra vez, convirtiéndose como un sirviente… Vi una [imagen] con múltiples formas en la luz…».[142] Mientras él se maravillaba la presencia habló: «“Juan, Ju[a]n, ¿por qué dudas y por qué tienes miedo? No desconoces esta forma, ¿verdad?… ¡No temas! Yo soy el que [está contigo] siempre… [He* venido a enseñarle lo que es [y lo que era] y lo que vendrá a [ser]…”».

[143] La *Carta de Pedro a Felipe*, descubierta también en Nag Hammadi, relata que, después de la muerte de Jesús, los discípulos estaban rezando en el Monte de los Olivos cuando «apareció una gran luz, de manera que la montaña brilló a la vista del que había aparecido. Y una voz los llamó diciendo "Escuchad… Yo soy Jesucristo, que está con vosotros para siempre"».[144] Luego, cuando los discípulos le preguntan cosas sobre los secretos del universo, «una voz surgió de la luz» para responderles. La *Sabiduría de Jesucristo* cuenta una historia similar. También en ella encontramos a los discípulos reunidos en una montaña tras la muerte de Jesús, cuando «se les apareció el Redentor, no bajo su forma original sino en el espíritu invisible. Pero su aparición fue la aparición de un gran ángel de luz». Respondiendo a su asombro y terror, sonríe y se brinda a enseñarles los «secretos (*mysteria*: literalmente "misterios") del designio santo» del universo y su destino.[145]

Pero el contraste con la versión ortodoxa es chocante.[146] Aquí Jesús no aparece bajo la forma humana corriente que los discípulos reconocen; y, desde luego, no aparece bajo una forma *corporal*. O bien aparece como una presencia luminosa que habla desde la luz o se transforma en formas múltiples. El *Evangelio de Felipe* recoge el mismo tema: «Jesús los cogió a todos a hurtadillas, porque no se reveló de la manera [en que] estaba, sino de la manera en que [ellos podrían] verle. Se reveló [a todos ellos. Se reveló] a los grandes como grande… (y) a los pequeños como pequeño».[147] Al discípulo inmaduro Jesús se le aparece como un niño; al maduro, como un viejo, símbolo de sabiduría. Tal como dice el maestro gnóstico Teodoto, «cada persona reconoce al Señor a su manera propia, no todas del mismo modo».[148]

Los líderes ortodoxos, incluyendo a Ireneo, acusaron a los gnósticos de fraude. Los textos como los encontrados en Nag Hammadi —el *Evangelio de Tomás*, el *Evangelio de Felipe*, la *Carta de Pedro a Felipe*, y el *Apocrifón de Juan*— demostraban, según Ire-

neo, que los herejes intentaban hacer pasar por «apostólico» lo que ellos mismos habían inventado. Ireneo declara que los seguidores del maestro gnóstico Valentín, siendo «totalmente temerarios»: «proponen sus propias composiciones al mismo tiempo que se jactan de tener más evangelios de los que realmente existen… En realidad no tienen ningún evangelio que no esté lleno de blasfemias. Porque lo que han publicado… es totalmente distinto de lo que se nos ha transmitido de los apóstoles».[149] Lo que prueba la validez de los cuatro evangelios, dice Ireneo, es que realmente *fueron* escritos por los discípulos del propio Jesús y sus seguidores, que presenciaron personalmente los hechos que describieron. Algunos eruditos bíblicos contemporáneos han discutido este punto de vista: pocos creen hoy que los coetáneos de Jesús realmente escribieron los evangelios del Nuevo Testamento. Aunque Ireneo, defendiendo su legitimidad exclusiva, insistió en que fueron escritos por los seguidores del propio Jesús, no sabemos virtualmente nada acerca de las personas que escribieron los evangelios que llamamos de Mateo, Marcos, Lucas y Juan. Lo único que sabemos es que estos escritos se atribuyen a los apóstoles (Mateo y Juan) o a seguidores de los mismos (Marcos y Lucas).

De la misma manera, los autores gnósticos atribuyeron sus escritos secretos a varios discípulos. Puede que, al igual que los que escribieron los evangelios del Nuevo Testamento, parte de su material lo recibieran de tradiciones primitivas. Mas en otros casos la acusación de que los gnósticos inventaban lo que escribían contiene parte de verdad: ciertos gnósticos reconocieron francamente que la *gnosis* la obtenían de su experiencia propia.

¿Cómo un cristiano del siglo II, por ejemplo, podía escribir el *Apocrifón de Juan*? Podríamos imaginarnos al autor en la situación que atribuye a Juan, en el comienzo del libro: atosigado por las dudas, empieza a meditar sobre el significado de la misión y el destino de Jesús. Puede que durante este proceso de interroga-

ción interna las respuestas acudan de modo espontáneo a la mente; puede que aparezcan pautas de imágenes cambiantes. La persona que entienda este proceso no en términos de la psicología moderna, como la actividad de la imaginación o el inconsciente, sino en términos religiosos podría experimentar éstos como formas de comunicación espiritual con Cristo. Viendo su propia comunión con Cristo como una continuación de lo que disfrutaron los discípulos, el autor, cuando presenta el «diálogo» en forma literaria, bien podría asignarles el papel de los interrogadores. Pocos entre sus contemporáneos —exceptuando a los ortodoxos, a quienes considera «de mentalidad literal»— le acusarían de falsificación; más bien los títulos de estos libros indican que fueron escritos «en el espíritu» de Juan, María Magdalena, Felipe o Pedro.

Atribuir un escrito a un apóstol concreto también puede tener un significado simbólico. El título del *Evangelio de María* hace pensar que su revelación surgió de una comunicación íntima, directa, con el Salvador. Puede que la insinuación de que existía una relación erótica entre él y María Magdalena indique pretensiones de comunicación mística; durante toda la historia místicos de numerosas tradiciones han escogido metáforas sexuales para describir sus experiencias. Los títulos del *Evangelio de Tomás y* del *Libro de Tomás el Contendiente* (atribuidos al «hermano gemelo» de Jesús) quizá sugieran que «usted, el lector, es el hermano gemelo de Jesús». Quienquiera que llegue a entender estos libros descubre, al igual que Tomás, que Jesús es su «gemelo», su «otro yo» espiritual. Entonces, las palabras de Jesús a Tomás van dirigidas al lector:

> Dado que se ha dicho que tú eres mi gemelo y mi compañero verdadero, examínate a ti mismo para que puedas comprender quién eres… Yo soy el conocimiento de la verdad. Así que mientras me acompañes, aunque

no (lo) entiendas, ya has llegado a conocer y serás llamado «el que se conoce a sí mismo». Pues quienquiera que no se haya conocido a sí mismo no ha conocido nada, pero quienquiera que se haya conocido a sí mismo ha alcanzado simultáneamente el conocimiento de la profundidad de todas las cosas.[150]

Al igual que los círculos de artistas en nuestros días, los gnósticos consideraban que la invención creativa original era la marca de todo aquél que se volvía espiritualmente vivo. Cada uno, al igual que los alumnos de un pintor o de un escritor, esperaba expresar sus propias percepciones por medio de la revisión y transformación de lo que se le enseñaba. A quienquiera que se limitase a repetir las palabras del maestro se le consideraba inmaduro. El obispo Ireneo se queja de que «cada uno de ellos genera algo nuevo cada día, según su capacidad; porque a nadie se considera iniciado [o: "maduro"] entre ellos, ¡a menos que haya forjado algunas ficciones enormes!».[151] Lanza la acusación de que «se jactan de ser los descubridores e inventores de esta clase de ficción imaginaria» y los acusa de crear formas nuevas de poesía mitológica. No cabe duda de que tiene razón: la literatura gnóstica de los siglos I y II incluye algunos poemas notables, como la «Danza en ruedo de la cruz»[152] y el «Truena, mente perfecta». Desde su punto de vista, lo más ofensivo es que admiten que nada apoya sus escritos salvo su propia intuición. Cuando se les desafía, «o bien mencionan simples sentimientos humanos o, de no hacerlo, se refieren a la armonía que puede verse en la creación»:[153] «Hay que culparles de… describir sentimientos humanos, y pasiones y tendencias mentales… y de atribuir las cosas que les ocurren a los seres humanos, así como *cualquier cosa que reconozcan que experimentan*, a la Palabra divina».[154] Sobre esta base los gnósticos, al igual que los artistas, expresan su propia percepción —su propia

gnosis— creando nuevos mitos, poemas, rituales, «diálogos» con Cristo, revelaciones y crónicas de sus visiones.

Al igual que los baptistas, cuáqueros y muchos otros, el gnóstico está convencido de que quienquiera que reciba el espíritu se comunica directamente con lo divino. Uno de los discípulos de Valentín, el maestro gnóstico Heracleón (h. 160), dice que «al principio la gente cree debido al testimonio de otros» pero luego «llega a creer partiendo de la verdad misma».[155] De esta forma su propio maestro, Valentín, decía haber aprendido primero la enseñanza secreta de Pablo; luego experimentó una visión que se convirtió en fuente de su propia *gnosis*: «Vio un niño recién nacido y, al preguntar quién podía ser, el niño respondió "Yo soy el Logos"».[156] Marco, otro discípulo de Valentín (h. 150), que más adelante sería maestro también, cuenta cómo llegó a conocer la verdad de primera mano. Dice que una visión: «descendió sobre él… bajo la forma de una mujer… y le expuso a él solo su propia naturaleza y el origen de las cosas, el cual nunca había revelado a nadie, divino o humano».[157] Entonces la presencia le dijo: «"Deseo mostrarte la Verdad misma; pues la he traído desde arriba, para que puedas verla sin velo y comprendas su belleza"».[158] Y así, añade Marco, es como «la Verdad desnuda» acudió a él en forma de mujer, mostrándole sus secretos. A su vez, Marco espera que todo aquél a quien él inicie en la *gnosis* reciba también tales experiencias. En el ritual de iniciación, después de invocar al espíritu, ordena al candidato que profetice,[159] para demostrar que la persona ha recibido contacto directo con lo divino.

¿Qué diferencia a estos gnósticos de aquéllos que, en el transcurso de la historia del cristianismo, han afirmado recibir visiones y revelaciones especiales y que las han expresado en el arte, la poesía y la literatura mística? Los cristianos que se encuentran en la tradición ortodoxa, católicos y protestantes, esperan que las revelaciones que reciben confirmen (cuando menos en principio) la tradición apostólica: ésta, coinciden todos en decir, esta-

blece los límites de la fe cristiana. Las enseñanzas originales de los apóstoles siguen siendo el criterio; todo lo que se desvíe es herejía. El obispo Ireneo declara que los apóstoles, «al igual que un hombre rico (depositando dinero) en un banco, depositaron en la iglesia todo lo que pertenece a la verdad: para que todo el mundo, quienquiera que lo desee, pueda extraer de ella el agua de la vida».[160] El cristiano ortodoxo cree en «la verdad única y exclusiva de los apóstoles, que es transmitida por la iglesia». Y no acepta más evangelios que los cuatro del Nuevo Testamento, que sirven de canon (literalmente: «línea de guía») para medir toda doctrina y práctica futuras.

Pero los cristianos gnósticos, a los que Ireneo se oponía, daban por sentado que habían ido mucho más allá de las enseñanzas originales de los apóstoles. Del mismo modo que hoy día mucha gente da por hecho que los experimentos más recientes de la ciencia o la psicología superarán a los anteriores, también los gnósticos preveían que el presente y el futuro harían que el conocimiento creciese continuamente. Ireneo toma esto como prueba de su arrogancia:

> Se consideran a sí mismos «maduros», para que nadie pueda compararse con ellos en la grandeza de su *gnosis*, ni siquiera si mencionáis a Pedro o a Pablo o a cualquiera de los otros apóstoles… Se imaginan que ellos mismos han descubierto más que los apóstoles y que los apóstoles predicaban el evangelio cuando todavía se encontraban bajo la influencia de las opiniones judías, pero que ellos son más sabios y más inteligentes que los apóstoles. [161]

Y aquéllos que se consideran a sí mismos «más sabios que los apóstoles» también se consideran a sí mismos «más sabios que los sacerdotes».[162] Porque lo que los gnósticos dicen sobre los após-

toles —y especialmente sobre los Doce— expresa su actitud ante los sacerdotes y los obispos, que afirman estar en la sucesión apostólica ortodoxa.

Mas, a pesar de su énfasis en la creatividad libre, algunos maestros gnósticos, de forma bastante inconsecuente, pretenden tener sus propias fuentes secretas de «tradición apostólica». Por esto reclaman el acceso a líneas de sucesión apostólica distintas de las aceptadas comúnmente por las iglesias. El maestro gnóstico Ptolomeo le explica a Flora, mujer a la que tiene por posible iniciada, que «también nosotros hemos recibido» la tradición apostólica de una sucesión de maestros; una que, dice Ptolomeo, ofrece un suplemento esotérico a la colección canónica de palabras de Jesús.[163]

A menudo los autores gnósticos atribuyen sus propias tradiciones a personas que permanecen *fuera* del círculo de los Doce: Pablo, María Magdalena y Jaime. Algunos insisten en que los Doce, incluyendo a Pedro, no habían recibido la *gnosis* cuando por primera vez dieron testimonio de la resurrección de Cristo. Otro grupo de gnósticos, llamados «setianos» porque se decían hijos de Set, el tercer hijo de Adán y Eva, dice que los discípulos, engañados por «un error muy grande», se imaginaban que Cristo había resucitado de entre los muertos bajo forma corporal. Pero el Cristo resucitado se apareció a «unos pocos de estos discípulos, a quienes reconocía capaces de comprender misterios tan grandes»,[164] y les enseñó a entender su resurrección en términos espirituales en vez de físicos. Además, como hemos visto, el *Evangelio de María* pinta a María Magdalena (a quien los ortodoxos jamás han reconocido como apóstol) como la persona que se vio favorecida con unas visiones y una percepción que superan con mucho a las de Pedro. El *Diálogo del Salvador* la alaba no sólo como visionaria, sino como la apóstol que supera a todos los demás en excelencia. Ella es la «mujer que conocía el Todo».[165] Valentín mantiene que su tradición apostólica procede de Pablo: otro

que es ajeno a los Doce, pero que es una de las autoridades más grandes de los ortodoxos y, después de Lucas, el autor representado con mayor extensión en el Nuevo Testamento.

Otros gnósticos explican que, más adelante, ciertos miembros de los Doce recibieron visiones y revelaciones especiales y de esta manera alcanzaron la iluminación. El *Apocalipsis de Pedro* cuenta cómo este apóstol, sumido en profundo trance, experimenta la presencia de Cristo, que le abre los ojos a la percepción espiritual: «[El Salvador] me dijo…, "… pon las manos sobre (los) ojos… ¡y di qué ves!". Mas cuando así hube hecho, no vi nada. Dije: "Nadie ve (de esta manera)". De nuevo me dijo: "Hazlo otra vez". Y entró en mí temor con alegría, pues vi una luz nueva, mayor que la luz del día. Luego descendió sobre el Salvador. Y yo le hablé de las cosas que vi».[166] El *Apocrifón de Jaime* cuenta que «los doce discípulos estaban sentados juntos y recordando lo que el Salvador había dicho a cada uno de ellos, ya fuese en secreto o abiertamente, y [colocándolo en orden] en libros».[167] Pero cuando apareció, Cristo eligió a Pedro y Jaime y los apartó del resto para contarles lo que los otros no debían saber. Las dos versiones de esta teoría tienen la misma implicación: afirma la superioridad de las formas gnósticas de la tradición secreta —y, por ende, de los maestros gnósticos— sobre la de los sacerdotes y obispos, que solamente pueden ofrecer tradición «común». Además, porque, desde este punto de vista, las tradiciones anteriores son incompletas en el mejor de los casos y, en el peor, son sencillamente falsas, los cristianos gnósticos echaban mano continuamente de su propia experiencia espiritual —de su propia *gnosis*— para revisarlas y transformarlas.

Pero lo que los gnósticos celebraban como prueba de madurez espiritual los ortodoxos lo denunciaban como «desviación» de la tradición apostólica. A Tertuliano le parece escandaloso que «cada uno de ellos, como mejor le vaya a su temperamento, modifique las tradiciones que ha recibido, del mismo modo que aquél

que las transmitió las modificó, cuando las configuró de acuerdo con su propia voluntad».[168] Que los gnósticos «discreparan sobre cuestiones concretas, incluso de sus propios fundadores» significaba, a juicio de Tertuliano, que eran «infieles» a la tradición apostólica. La diversidad de las enseñanzas era la señal más clara de la herejía: «¿Con qué fundamento son los herejes extraños y enemigos de los apóstoles si no es por la diferencia de sus enseñanzas, que cada individuo ha promovido o recibido por voluntad propia?».[169] El conformismo doctrinal definía la fe ortodoxa. El obispo Ireneo declara que la iglesia católica

> cree en estos puntos de la doctrina justo como si tuviera una sola alma y un solo corazón, y los proclama y enseña en perfecta armonía… Porque, si bien las lenguas del mundo son diferentes, el significado de la tradición es uno solo. Porque las iglesias que han sido instauradas en Alemania no creen ni transmiten nada distinto, y tampoco las de España, ni las de la Galia, ni las del este, ni las de Egipto, ni las de África, ni aquéllas que han sido instauradas en las regiones centrales del mundo.[170]

¿Qué ocurriría si se planteasen discusiones entre estas iglesias esparcidas por el mundo? ¿Quién decidiría qué tradiciones tendrían prioridad? Ireneo considera la cuestión:

> Mas ¿cómo es? Supongamos que entre nosotros se produce una disputa en torno a alguna cuestión importante; ¿acaso no deberíamos recurrir a las iglesias más antiguas, con las que los apóstoles tenían relación continua, y aprender de ellas lo que es claro y cierto con respecto a la cuestión presente? [171]

Ireneo prescribe que se ponga término a cualquier desacuerdo

> indicando esa tradición derivada de los apóstoles, de la iglesia muy grande, muy antigua y conocida universalmente, fundada y organizada en Roma por los dos apóstoles más gloriosos, Pedro y Pablo… e indicando la fe… que descendió hasta nuestro tiempo por medio de la sucesión de los obispos. Porque es necesario que cada iglesia esté de acuerdo con esta iglesia, debido a su autoridad preeminente.[172]

Dado que ninguna persona de las generaciones posteriores puede tener acceso a Cristo como lo tuvieron los apóstoles, durante su vida y en su resurrección, cada creyente debe acudir a la iglesia de Roma, que fue fundada por ellos, y a los obispos en busca de autoridad.

Algunos cristianos gnósticos contraatacaron. El *Apocalipsis de Pedro*, que probablemente estaba entre los últimos escritos descubiertos en Nag Hammadi (h. 200-300), cuenta cómo se desanimó Pedro al oír que muchos creyentes «caerán en un nombre erróneo» y «serán gobernados heréticamente».[173] El Cristo resucitado le explica a Pedro que aquéllos que «se llaman a sí mismos obispos y también diáconos, como si hubiesen recibido su autoridad de Dios», son en realidad «canales sin agua».[174] Aunque «no comprenden el misterio», ellos «se jactan de que el misterio de la verdad les pertenece a ellos exclusivamente».[175] El autor los acusa de haber interpretado equivocadamente las enseñanzas de los apóstoles y, por ende, de haber fundado una «iglesia de imitación» en lugar de la verdadera «hermandad» cristiana.[176] Otros gnósticos, incluyendo a los seguidores de Valentín, no pusieron en duda el derecho del obispo a enseñar la tradición apostólica común. Tampoco se opusieron, en principio, al liderato de los sacerdotes y los obispos. Mas para ellos las enseñanzas de la iglesia, y los funcionarios eclesiásticos, jamás podían ostentar la autoridad última que los cristianos ortodoxos les atribuían.[177]

Todos los que habían recibido la *gnosis*, dicen, habían ido más allá de las enseñanzas de la iglesia y trascendido la autoridad de su jerarquía.

Así pues, la controversia en torno a la resurrección resultó crítica para configurar el movimiento cristiano como religión institucional. En principio, todos los cristianos estaban de acuerdo en que solamente el propio Cristo —o Dios— puede ser la fuente última de autoridad espiritual. Pero lo polémico eran las consecuencias prácticas. ¿Quién, en el presente, administra esa autoridad?

Valentín y sus seguidores contestaron así a esa pregunta: Quienquiera que entre en contacto directo y personal con «El que vive». Arguyeron que sólo la experiencia propia ofrece el criterio último de la verdad, teniendo prioridad ante todo testimonio de segunda mano y toda tradición, ¡incluso la tradición gnóstica! Celebraron todas las formas de invención creativa como prueba de que una persona ha pasado a estar espiritualmente viva. Según esta teoría, la estructura de la autoridad jamás puede quedar fijada a un marco institucional: debe seguir siendo espontánea, carismática y abierta.

Los que rechazan esta teoría arguyeron que todas las generaciones cristianas del futuro debían confiar en el testimonio de los apóstoles: aún más que en su propia experiencia. Porque, como admitió Tertuliano, quienquiera que juzgue atendiendo a la experiencia histórica corriente consideraría increíble la afirmación de que un hombre resucitó físicamente de la tumba. Lo que nunca puede probarse ni verificarse en el presente, dice Tertuliano, «debe ser creído, porque es absurdo». Desde la muerte de los apóstoles, los creyentes tienen que aceptar la palabra de los sacerdotes y los obispos, que desde el siglo II afirman ser sus únicos herederos legítimos.

Reconocer las implicaciones políticas de la doctrina de la resurrección no explica el impacto extraordinario que la misma tuvo sobre la experiencia religiosa de los cristianos. Quienquiera que dude de ese impacto no necesita más que recordar alguno de los cuadros que inspiró a artistas tan diversos como Piero della Francesca, Miguel Ángel, Rembrandt y Dalí, o la música que sobre el mismo tema escribieron los compositores desde la antigüedad hasta Bach, Mozart, Haendel y Mahler.

El convencimiento de que un hombre que había muerto volvió a la vida es, huelga decirlo, una paradoja. Pero puede que esa paradoja contenga el secreto de su poderoso atractivo, porque, si bien contradice nuestra propia experiencia histórica, habla la lengua de las emociones humanas. Se dirige a aquello que puede ser nuestro temor más profundo y expresa nuestro anhelo de vencer a la muerte.

El teólogo contemporáneo Jürgen Moltmann sugiere que el concepto ortodoxo de la resurrección también expresaba, mediante lenguaje simbólico, el convencimiento de que la vida humana es inseparable de la experiencia corporal: aunque un hombre vuelva a la vida de entre los muertos, tiene que volver *físicamente*.[178] Tanto Ireneo como Tertuliano ponen énfasis en que la anticipación de la resurrección corporal exige que los creyentes se tomen en serio las implicaciones éticas de sus propias acciones. Es indudablemente cierto que los gnósticos que se mofaban de la idea de la resurrección corporal con frecuencia devaluaban el cuerpo y consideraban que sus acciones (los actos sexuales, por ejemplo) carecían de importancia para la persona «espiritual». Según el *Evangelio de Tomás*, por ejemplo, Jesús dice: «Si el espíritu nació debido al cuerpo, es una maravilla de maravillas. A decir verdad, me asombra ver cómo esta gran riqueza [el espíritu] ha construido su hogar en esta pobreza [el cuerpo]».[179] Porque los gnósticos se encontraban cerca de la tradición filosófica griega (y, si vamos a eso, también de la hindú y la budista) que considera

que el espíritu humano reside «en» un cuerpo, como si la persona real fuera una especie de ser incorpóreo que utiliza el cuerpo como instrumento pero no se identifica con él. Por consiguiente, puede que los que estén de acuerdo con Moltmann piensen que la doctrina ortodoxa de la resurrección, lejos de negar la experiencia corporal, la afirmaba como factor central de la vida humana.

Pero, en lo que se refiere al orden social, la enseñanza ortodoxa sobre la resurrección tuvo, como hemos visto, un efecto distinto: legitimizó una jerarquía de personas a través de cuya autoridad todas las demás debían aproximarse a Dios. La enseñanza gnóstica, como comprendieron Ireneo y Tertuliano, era potencialmente subversiva de dicho orden: pretendía ofrecer a cada iniciado un acceso directo a Dios que los sacerdotes y obispos tal vez ignoraban.[180]

CAPÍTULO 2

«UN DIOS, UN OBISPO»: LA POLÍTICA DEL MONOTEÍSMO [181]

El credo cristiano empieza con las palabras «Creo en un Dios, Padre Todopoderoso, creador del cielo y de la tierra». Algunos estudiosos sugieren que originalmente esta afirmación de creencias se formuló con el objeto de excluir a los seguidores del hereje Marción (h. 140) de las iglesias ortodoxas. A Marción, que era un cristiano del Asia Menor, le impresionó lo que él consideraba el contraste entre el Dios-Creador del Antiguo Testamento, que exige justicia y castiga toda violación de su ley, y el Padre a quien Jesús proclama: el Dios de perdón y amor que aparece en el Nuevo Testamento. Se preguntó por qué un Dios que es «todopoderoso» iba a crear un mundo en el que se incluyen el sufrimiento, el dolor, la enfermedad e incluso los mosquitos y los escorpiones. Marción concluyó que tenían que ser dos dioses diferentes. La mayoría de los cristianos condenó pronto tal punto de vista por considerarlo dualista y se identificó como ortodoxo confesando un solo Dios, que es tanto «Padre Todopoderoso» como «creador del cielo y de la tierra».

Cuando se encontraron ante otro desafío —el de los gnósticos—, los abogados de la ortodoxia a menudo los atacaron tachándolos de «marcionistas» y «dualistas». Como la principal de sus quejas contra los gnósticos, Ireneo afirma que, al igual que los marcionistas, dicen que «hay otro Dios además del creador». Al-

gunos de los textos descubiertos recientemente confirman su crónica. Según la *Hipóstasis de los arcontes*, la vana pretensión[182] del creador de tener el monopolio exclusivo del poder divino demuestra que el creador

> es ciego… [debido a su] poder y su ignorancia [y su] arrogancia dijo… «Soy yo que soy Dios; no hay ningún [otro aparte de mí]». Cuando dijo esto pecó contra [la Entereza]. Y una voz surgió de arriba del reino del poder absoluto, diciendo: «Estás equivocado, Samael», lo cual significa «dios de los ciegos».[183]

Otro texto descubierto en el mismo códice de Nag Hammadi, *Sobre el origen del mundo*, narra una variante de la misma historia:

> se jactaba continuamente, diciendo a (los ángeles)… «Yo soy Dios y ningún otro existe excepto yo». Pero cuando dijo estas cosas pecó contra todas las inmortales… cuando la Fe vio la impiedad el gobernante principal, se enfadó… dijo «Yerras, Samael (esto es, "dios ciego"). ¡Una humanidad [*anthropos*] iluminada, inmortal existe antes que tú!».[184]

Un tercer texto incluido en el mismo volumen, el *Apocrifón de Juan*, relata cómo

> en su locura… dijo: «Yo soy Dios y no hay otro Dios además de mí», porque ignora… el lugar de donde había venido… Y cuando vio la creación que le rodea y las multitudes de ángeles alrededor suyo que habían salido de él, les dijo: «Yo soy un Dios celoso y no hay otro Dios además de mí». Mas al anunciar esto indicó a los ángeles que sí existe otro Dios; pues si no hubiera ningún otro, ¿de quién sentiría celos? [185]

Cuando estas mismas fuentes cuentan la historia del Jardín del Edén, caracterizan a este Dios como el amo celoso, a cuya tiranía la serpiente (que en la antigüedad era a menudo símbolo de sabiduría divina) enseñó a Adán y Eva a resistirse:

> Dios dio [una orden] a Adán: «De cada [árbol] puedes comer, [pero] del árbol que está en medio del Paraíso no comas, pues en el día en que comas de él morirás a buen seguro». Pero la serpiente era más sabia que todos los animales que estaban en el Paraíso y persuadió a Eva, diciendo: «El día en que comas del árbol que está en medio del Paraíso, los ojos de tu mente se abrirán». Y Eva obedeció… comió; también dio a su esposo.[186]

Observando que la promesa de la serpiente se hizo realidad —sus ojos se abrieron—, mas no así la amenaza de muerte inmediata que Dios formulara, el autor gnóstico cita seguidamente las palabras de Dios en el Génesis, 3, 22, añadiendo un comentario propio:

> «¡He aquí que el hombre ha venido a ser como uno de nosotros, en cuanto a conocer el bien y el mal!». Luego dijo: «Expulsémosle del Paraíso, no fuera a coger del árbol de la vida y viviera para siempre». Pero ¿de qué clase es este Dios? Primero [él] envidió a Adán porque comiera del árbol del conocimiento… Sin duda ha demostrado ser un envidioso malicioso.[187]

Tal como señala el estudioso americano Birger Pearson, el autor utiliza un juego de palabras arameo para equiparar la serpiente con el Instructor («serpiente», *hewya*; «instruir», *hawa*).[188] Otras crónicas gnósticas añaden un juego de palabras con cuatro sentidos que incluye a Eva (Hawah): en vez de tentar a Adán, Eva le da vida y le instruye:

> Después del día de descanso, Sofía [literalmente: «sabiduría»] envió a Zoe [literalmente: «vida»], su hija, la cual se llama Eva, como instructora para que criase a Adán… Cuando Eva vio a Adán abatido, sintió lástima de él y dijo: «¡Adán, vive! ¡Levántate sobre la tierra!». Inmediatamente su palabra se convirtió en hecho. Porque cuando Adán se levantó, inmediatamente abrió los ojos. Cuando la vio dijo: «Serás llamada "la madre de los vivos", porque eres la que me dio vida».[189]

La *Hipóstasis de los arcontes* describe a Eva como el principio espiritual de la humanidad que levanta a Adán de su condición meramente material:

> Y la Mujer dotada de espíritu fue a [Adán] y habló con él, diciendo: «Levanta, Adán». Y cuando él la vio dijo: «Tú eres la que me ha dado vida; serás llamada "Madre de los vivos", porque es ella la que es mi madre. Es ella la que es el Médico y La Mujer y Ella Quien Ha Dado a Luz»… Entonces el Principio Espiritual Femenino entró en la Serpiente, la Instructora, y les enseñó, diciendo: «… no moriréis; pues fue por celos que os dijo esto. Más bien, vuestros ojos se abrirán y os haréis como dioses, reconociendo el mal y el bien»… Y el Gobernante arrogante maldijo a la Mujer… [y]… a la Serpiente.[190]

Algunos eruditos actuales consideran el gnosticismo como sinónimo del dualismo metafísico, o incluso de pluralidades de dioses. Ireneo denunció como blasfemias tales caricaturas del convencimiento, fundamental para las Escrituras hebreas, de que «el Señor tu Dios es un solo Dios». Pero Clemente de Alejandría, contemporáneo de Ireneo, nos dice que había una *«gnosis* monádica»; y los descubrimientos de Nag Hammadi revelan también que el gnosticismo valentiniano —la forma más influyente

y sofisticada de enseñanza gnóstica, y con mucho la más amenazadora para la iglesia— difiere esencialmente del dualismo. El tema de la unicidad de Dios domina la primera sección del *Tratado tripartito*, tratado valentiniano hallado en Nag Hammadi que describe el origen de todo ser. El autor dice que Dios es «un único Señor y Dios… Porque es no engendrado… En sentido correcto, pues, el único Padre y Dios es aquél al que nadie más engendró. En cuanto al universo (*cosmos*), él es quien lo engendró y creó».[191] *Una exposición valentiniana* habla de Dios diciendo que es «[Raíz] del Todo, el [Inefable que] mora en la Mónada. [Mora solo] en silencio… dado que, después de todo, [era] una Mónada y no había nadie antes que él».[192] Según un tercer texto valentiniano, la *Interpretación del conocimiento*, el Salvador enseñó que «Tu Padre, que está en el cielo, es uno».[193]

El propio Ireneo nos dice que el credo que excluyó eficazmente a los marcionistas de la iglesia resultó inútil contra los valentinianos. Éstos, al igual que otros cristianos, recitaban el credo ortodoxo. Mas Ireneo explica que, si bien «verbalmente confesaban un solo Dios», lo hacían con reservas mentales privadas, «diciendo una cosa y pensando otra».[194] Mientras que los marcionistas blasfemaban abiertamente contra el creador, los valentinianos, insiste Ireneo, lo hacían de manera encubierta: «Tales personas son, en su aspecto externo, corderos, pues parecen ser iguales que nosotros, por lo que dicen en público, repitiendo las mismas palabras [de confesión] que nosotros; pero por dentro son lobos».[195]

Lo que más dolía a Ireneo era que la mayoría de los cristianos no reconociera a los seguidores de Valentín como herejes. La mayoría no sabía distinguir la diferencia entre las enseñanzas valentinianas y las ortodoxas; al fin y al cabo, dice Ireneo, la mayoría de la gente ¡tampoco sabe diferenciar entre el cristal tallado y las esmeraldas! No obstante, declara, «aunque su lenguaje se parece al nuestro», sus opiniones «no sólo son muy distintas, sino

que en todos los aspectos están llenas de blasfemias».[196] La aparente similitud con las enseñanzas ortodoxas no hacía sino aumentar el peligro de esta herejía: como el veneno disfrazado de leche. Por consiguiente, escribió su abultada *Refutación y derrocamiento de la falsamente llamada gnosis* con el propósito de enseñar a los incautos a discriminar entre la verdad, que salva a los creyentes, y la enseñanza gnóstica, que los destruye en «un abismo de locura y blasfemia».[197]

Porque mientras los valentinianos confesaban públicamente su fe en un solo Dios,[198] en sus reuniones privadas insistían en discriminar entre la imagen popular de Dios —como maestro, rey, señor, creador y juez— y lo que dicha imagen representaba —Dios entendido como fuente última de todo ser—.[199]Valentín llama a esa fuente «la profundidad»[200] sus seguidores la describen como un principio fundamental, incomprensible, invisible.[201] Pero la mayoría de los cristianos, dicen, confunden las simples imágenes de Dios con esa realidad.[202] Señalan que a veces las Escrituras pintan a Dios como un simple artesano o como un juez vengador, como un rey que gobierna en el cielo o incluso como un amo celoso. Pero estas imágenes, dicen, no pueden compararse con la enseñanza de Jesús en el sentido de que «Dios es espíritu» o el «Padre de la Verdad».[203] Otro valentiniano, el autor del *Evangelio de Felipe*, señala que los nombres pueden ser

> muy engañosos, porque distraen nuestros pensamientos de lo que es exacto hacia lo que es inexacto. Así, aquél que oiga la palabra «Dios» no percibe lo que es exacto, sino que percibe lo que es inexacto. Lo mismo con «el Padre» y «el Hijo» y «el Espíritu Santo» y «la vida» y «la luz» y «la resurrección» y «la Iglesia» y todo lo demás: la gente no percibe lo que es exacto, sino que percibe lo que es inexacto.[204]

Recientemente el teólogo protestante Paul Tillich trazó una distinción similar entre el Dios que imaginamos cuando oímos esta palabra y el «Dios más allá de Dios», es decir, «la base del ser» que yace debajo de todos nuestros conceptos e imágenes.

¿Qué convertía en herética su postura? ¿Por qué Ireneo encontraba tan crucial —tan totalmente reprensible, de hecho— semejante modificación del monoteísmo, que instó a sus correligionarios a expulsar a los seguidores de Valentín de las iglesias, por considerarlos herejes? Reconoció que este interrogante desconcertaba a los mismos gnósticos: «Preguntan, cuando confiesan las mismas cosas y participan en el mismo culto… ¿cómo es que nosotros, por ninguna razón, permanecemos distanciados de ellos; y cómo es que cuando confiesan las mismas cosas y albergan las mismas doctrinas, *nosotros les llamamos herejes*?».[205] Pienso que tampoco en este caso podremos contestar plenamente a esta pregunta mientras consideremos este debate atendiendo exclusivamente a argumentos religiosos y filosóficos. Sin embargo, cuando investigamos de qué manera la doctrina de Dios funciona realmente en los escritos gnósticos y ortodoxos, podemos ver cómo esta cuestión religiosa afecta también asuntos sociales y políticos. Concretamente, en las postrimerías del siglo II, cuando los ortodoxos insistían en «un solo Dios», daban simultáneamente validez al sistema de gobierno en virtud del cual la iglesia es regida por «un solo obispo». La modificación gnóstica del monoteísmo era interpretada —y puede que pensada— como un ataque contra dicho sistema. Porque cuando los cristianos gnósticos y ortodoxos discutían acerca de la naturaleza de Dios, al mismo tiempo debatían el tema de la *autoridad espiritual*.

Este tema domina uno de los escritos más antiguos que tenemos de la iglesia de Roma: una carta atribuida a Clemente, llamado Obispo de Roma (h. 90-100). Como portavoz de la iglesia romana, Clemente escribió a la comunidad cristiana de Corinto en un momento de crisis: ciertos líderes de la iglesia corintia ha-

bían sido despojados de poder. Clemente dice que «un puñado de personas temerarias y voluntariosas» los expulsó de sus cargos: «aquellos sin reputación [se alzaron] contra aquellos con reputación, los necios contra los sabios, los jóvenes contra los viejos».[206] Utilizando un lenguaje político, llama a esto «una rebelión»[207] e insiste en que a los líderes depuestos se les devuelva su autoridad: advierte que se les debe temer, respetar y obedecer.

¿Por qué motivos? Clemente aduce que Dios, el Dios de Israel, y nadie más gobierna todas las cosas:[208] es el señor y maestro al que todos deben obedecer; es el juez que dicta la ley, castigando a los rebeldes y recompensando a los obedientes. Pero ¿cómo se administra realmente el gobierno de Dios? En este sentido la teología de Clemente se vuelve práctica: Dios, dice, delega su «autoridad de reino» en «gobernantes y líderes de la tierra».[209] ¿Quiénes son estos gobernantes designados? Clemente responde que son los obispos, sacerdotes y diáconos. Quienquiera que rehúse «doblar el cuello»[210] y obedecer a los líderes de la iglesia es culpable de insubordinación contra el mismísimo amo divino. Dejándose llevar por este argumento, Clemente advierte que quienquiera que desobedezca a las autoridades ordenadas divinamente «¡recibe la pena de muerte!».[211]

Esta carta señala un momento dramático en la historia del cristianismo. Por primera vez encontramos aquí un argumento a favor de dividir a la comunidad cristiana entre «el clero» y «el laicado». La iglesia debe organizarse siguiendo un orden estricto de superiores y subordinados. Incluso dentro del clero Clemente insiste en clasificar a cada miembro, ya sea obispo, sacerdote o diácono, «en su propio orden»:[212] cada uno debe observar «las reglas y mandamientos» de su posición en todo momento.

A muchos historiadores les intriga esta carta.[213] Se preguntan en qué se basaba la disputa de Corinto. ¿Qué temas *religiosos* estaban en juego? La carta no nos lo dice directamente. Pero esto no significa que el autor ignore tales temas. Sugiero que expone su

argumento —su argumento religioso— de forma muy clara: se proponía instaurar la iglesia corintia tomando como modelo la autoridad divina. Dado que Dios reina en el cielo como amo, señor, comandante, juez y rey, en la tierra delega su gobierno en los miembros de la jerarquía eclesiástica, los cuales sirven en calidad de generales al mando de un ejército de subordinados; reyes que gobiernan sobre «el pueblo»; jueces que presiden en el lugar de Dios.

Puede que lo que hace Clemente sea sencillamente afirmar lo que los cristianos romanos daban por sentado[214] y lo que, en los inicios del siglo II, los cristianos ajenos a Roma empezaban a aceptar. No es extraño que los principales abogados de esta teoría fueran los propios obispos. Sólo al cabo de una generación, otro obispo, Ignacio de Antioquía, en Siria, a más de 1600 kilómetros de Roma, defendería apasionadamente el mismo principio. Pero Ignacio fue más lejos que Clemente. Defendió los tres rangos —obispos, sacerdotes y diáconos— como orden jerárquico que refleja la jerarquía divina existente en el cielo. Como en el cielo hay un solo Dios, declara Ignacio, en la iglesia solamente puede haber un obispo. «Un Dios, un obispo»: ésta pasó a ser la consigna ortodoxa. Ignacio advierte al «laicado» que debe venerar, honrar y obedecer al obispo «como si fuera Dios». Porque el obispo, encontrándose en el pináculo de la jerarquía eclesiástica, preside «en el lugar de Dios».[215] ¿Quién, entonces, se encuentra debajo de Dios? El consejo divino, replica Ignacio. Y como Dios gobierna sobre ese consejo en el cielo, también el obispo gobernará sobre un consejo de sacerdotes en la tierra. A su vez, el consejo divino del cielo está por encima de los apóstoles; por consiguiente, en la tierra los sacerdotes gobiernan sobre los diáconos y estas tres categorías gobiernan sobre «el laicado».[216]

¿Intentaba Ignacio simplemente exaltar su propia posición? El observador cínico podría sospechar que lo que hacía Ignacio era enmascarar una política de poder con retórica religiosa. Pero la

distinción entre la religión y la política, que en el siglo XX nos parece tan normal, era totalmente ajena a la interpretación de Ignacio. Para él, al igual que para sus contemporáneos, tanto paganos como cristianos, las convicciones religiosas conllevaban necesariamente relaciones políticas y viceversa. Irónicamente, el propio Ignacio compartía este punto de vista con los funcionarios romanos que le condenaron a muerte, juzgando sus convicciones religiosas como prueba de su traición contra Roma. Para Ignacio, al igual que para los paganos romanos, la política y la religión formaban una unidad inseparable. Creía que Dios se ponía al alcance de la humanidad *a través de la iglesia*, y, específicamente, a través de los obispos, sacerdotes y diáconos que la administran: «sin éstos, ¡no hay nada que pueda llamarse iglesia!».[217] En bien de la salvación eterna de la gente, la instaba a someterse a los obispos y sacerdotes. Aunque Ignacio y Clemente representaban de distinto modo la estructura del clero,[218] ambos obispos coincidían en que este orden humano refleja la autoridad divina que hay en el cielo. Sus opiniones religiosas tenían indudables implicaciones políticas; sin embargo, al mismo tiempo la práctica por la que abogaban se basaba en sus creencias acerca de Dios.

¿Qué ocurría si alguien se oponía a su doctrina según la cual Dios era el que se halla en el pináculo de la jerarquía divina y legitimiza toda la estructura? No necesitamos hacer conjeturas al respecto: podemos ver lo que ocurrió cuando Valentín se trasladó de Egipto a Roma (h. 140). Hasta sus enemigos decían de él que era un hombre brillante y elocuente:[219] sus admiradores le veneraban como poeta y maestro espiritual. Una tradición le atribuye el poético y evocativo *Evangelio de la verdad* que fue descubierto en Nag Hammadi. Valentín afirma que, además de recibir la tradición cristiana que todos los creyentes tienen en común, ha recibido de Teudas, un discípulo de Pablo, la iniciación en una doctrina de Dios secreta.[220] El propio Pablo, dice Valen-

tín, enseñaba esta sabiduría secreta no a todo el mundo ni públicamente, sino sólo a unos pocos escogidos a quienes consideraba espiritualmente maduros.[221] Valentín se ofrece a su vez a iniciar a «aquéllos que estén maduros»[222] en su sabiduría, toda vez que no todo el mundo es capaz de comprenderla.

Lo que revela esta tradición secreta es que aquél a quien la mayoría de los cristianos adora ingenuamente como creador, Dios y Padre en realidad es sólo la imagen del Dios verdadero. Según Valentín, lo que Clemente e Ignacio atribuyen equivocadamente a Dios en realidad es aplicable únicamente al *creador*.[223] Valentín, siguiendo el ejemplo de Platón, utiliza el término griego que significa «creador» (*demiurgos*),[224] dando a entender que se trata de un ser divino menor que sirve como instrumento de los poderes más altos.[225] No es Dios, explica, sino el demiurgo que reina como rey y señor,[226] que actúa como comandante militar,[227] que establece la ley y juzga a quienes la infringen;[228] resumiendo, es el «Dios de Israel».

A través de la iniciación que Valentín ofrece, el candidato aprende a rechazar, por considerarlas necedades, la autoridad y todas las exigencias del creador. Lo que los gnósticos saben es que el creador tiene falsas pretensiones de poder («Yo soy Dios y no hay ningún otro»)[229] que se derivan de su propia ignorancia. Alcanzar la *gnosis* entraña llegar a reconocer la fuente verdadera del poder divino; a saber: «la profundidad» de todo ser. Quienquiera que haya llegado a conocer esa fuente llega simultáneamente a conocerse a sí mismo y descubre su origen espiritual: ha llegado a conocer a sus verdaderos Padre y Madre.

Quienquiera que llegue a esta *gnosis* —a esta percepción íntima— está preparado para recibir el sacramento secreto denominado redención (*apolytrosis*: literalmente; «liberación»).[230] Antes de conquistar la *gnosis*, el candidato rendía culto al demiurgo, confundiéndolo con el verdadero Dios: ahora, a través del sacramento de la redención, el candidato indica que ha sido liberado

del poder del demiurgo. En este ritual se dirige al demiurgo, declarando su independencia, avisándole de que ya no pertenece a la esfera de autoridad y juicio del demiurgo,[231] sino a lo que trasciende de ella: «Soy un hijo del Padre; del Padre que es preexistente… Obtengo el ser de Aquél que es preexistente y vengo otra vez a mi propio lugar, de donde salí».[232]

¿Cuáles son las implicaciones prácticas, incluso políticas, de esta teoría religiosa? Consideremos la posible respuesta que Valentín o uno de sus iniciados daría a la pretensión de Clemente de que el obispo gobierna sobre la comunidad «como Dios gobierna en el cielo», es decir, como amo, rey, juez y señor. ¿No es probable que un iniciado contestase del siguiente modo a un obispo?: «Afirmas representar a Dios, pero en realidad sólo representas al demiurgo, a quien sirves y obedeces ciegamente. Yo, sin embargo, he sobrepasado la esfera de su autoridad y, si vamos a esto, ¡la vuestra también!».

Ireneo, como obispo, reconocía el peligro que ello representaba para la autoridad clerical. El ritual de la redención, que cambió espectacularmente la relación del iniciado con el demiurgo, cambió simultáneamente su relación con el obispo. Antes, al creyente se le enseñaba a someterse al obispo «como si fuera el propio Dios», toda vez que, según le decían, el obispo gobierna, manda y juzga «en el lugar de Dios». Mas ahora ve que semejantes restricciones son aplicables únicamente a creyentes ingenuos que siguen temiendo y sirviendo al demiurgo.[233] ¡La *gnosis* brinda nada menos que una justificación teológica de la negativa a obedecer a los obispos y sacerdotes! El iniciado los ve ahora como los «gobernantes y poderes» que gobiernan en la tierra en nombre del demiurgo. El gnóstico reconoce que el obispo, al igual que el demiurgo, ejerce legítimamente autoridad sobre la mayoría de los cristianos: aquéllos que no han sido iniciados.[234] Pero las exigencias, advertencias y amenazas del obispo, al igual que las del propio demiurgo, ya no pueden afectar a aquél que

ha sido «redimido». Ireneo explica el efecto de este ritual: «Mantienen que han alcanzado una altura fuera del alcance de todos los poderes y que, por lo tanto, son libres de actuar como les plazca en todos los sentidos, no teniendo nada que temer de nadie. Porque afirman que debido a la *redención*… no pueden ser aprehendidos, ni siquiera percibidos, por el juez».[235]

De su iniciación en la *gnosis* el candidato recibe una relación totalmente nueva con la autoridad espiritual. Ahora sabe que la jerarquía clerical obtiene su autoridad del demiurgo y no del Padre. Cuando un obispo como Clemente ordena al creyente que «tema a Dios» o que «confiese que tiene un Señor», o cuando Ireneo advierte que «Dios juzgará» al pecador, puede que en todo ello el gnóstico vea un intento de reafirmar las falsas pretensiones del poder del demiurgo, así como de sus representantes terrenales, sobre el creyente. En la necia afirmación del demiurgo en el sentido de que «Yo soy Dios y no hay ningún otro», el gnóstico podría ver la pretensión del obispo de ejercer un poder exclusivo sobre la comunidad. En su advertencia de «Yo soy un Dios celoso», el gnóstico podría reconocer los celos del obispo ante aquéllos que están más allá de su autoridad. El obispo Ireneo satiriza a su vez su estilo atormentador y seductor: «Si alguien se dobla ante ellos como un corderito y sigue su práctica y su *redención*, esa persona queda tan hinchada que… camina pavoneándose y con porte desdeñoso, ¡poseyendo todo el aire pomposo de un gallo!».[236] Tertuliano atribuye esta arrogancia al ejemplo de su maestro Valentín, quien, dice él, rehusó someterse a la autoridad superior del obispo de Roma. ¿Por qué motivo? Porque, según Tertuliano, Valentín también quería ser obispo. Pero cuando eligieron a otro hombre se sintió lleno de envidia y de ambición frustrada y se separó de la iglesia para fundar un grupo rival propio.[237]

Pocos historiadores dan crédito a lo que dice Tertuliano. En primer lugar, su historia sigue una polémica típica contra la he-

rejía que mantiene que la envidia y la ambición inducen a los herejes a desviarse de la fe verdadera. En segundo lugar, unos veinte años después de este supuesto incidente, los seguidores de Valentín se consideraban a sí mismos como miembros de la iglesia sin reserva alguna y con gran indignación se resistían a los intentos de expulsarlos que los ortodoxos llevaban a cabo.[238] Ello induce a pensar que la ruptura la iniciaron los ortodoxos y no aquéllos a los que denominaban herejes.

Pero la historia de Tertuliano, aunque sea falsa —o puede que especialmente por serlo—, ilustra lo que muchos cristianos veían como uno de los peligros de la herejía: estimula la insubordinación ante la autoridad clerical. Y, al parecer, los ortodoxos tenían razón. El obispo Ireneo nos cuenta que los seguidores de Valentín «se reúnen en mítines no autorizados»,[239] es decir, en mítines que él mismo, en su calidad de obispo, no ha autorizado. En estas reuniones trataban de sembrar la duda en las mentes de quienes les escuchaban: Las enseñanzas de la iglesia, ¿les satisfacían realmente o no?[240] Los sacramentos que la iglesia administra —el bautismo y la eucaristía—, ¿les han dado una iniciación completa en la fe cristiana o sólo el primer paso? [241] Los miembros del círculo íntimo sugerían que lo que los obispos y sacerdotes enseñaban en público no eran más que doctrinas *elementales*. Afirmaban que ellos ofrecían más: los misterios secretos, las enseñanzas más elevadas.

Esta controversia tuvo lugar en el preciso momento en que formas anteriores, diversificadas, de liderato eclesiástico cedían ante una jerarquía unificada de cargos de la iglesia.[242] Por primera vez ciertas comunidades cristianas se estaban organizando en un orden estricto de «rangos» subordinados de obispos, sacerdotes, diáconos, laicos. En muchas iglesias el obispo aparecía por primera vez como «monarca» (literalmente: «gobernante único»). Cada vez eran mayores sus pretensiones de tener poder para actuar como mantenedor de la disciplina y juez sobre aquéllos a los

que llamaba «el laicado». ¿Pudieron ciertos movimientos gnósticos representar la resistencia a dicho proceso? ¿Pudieron los gnósticos estar entre los críticos que se oponían al desarrollo de la jerarquía eclesiástica? La evidencia encontrada en Nag Hammadi hace pensar que sí. Ya hemos comentado antes que el autor del *Apocalipsis de Pedro* ridiculiza las pretensiones de los funcionarios de la iglesia: «Otros… ajenos a nuestro grupo… se llaman a sí mismos obispos y también diáconos, como si hubieran recibido su autoridad de Dios… Esa gente son canales sin agua».[243] El *Tratado tripartito*, obra de un seguidor de Valentín, contrasta aquéllos que son gnósticos, «hijos del Padre», con aquéllos que no han sido iniciados, que son vástagos del demiurgo.[244] Los hijos del Padre, dice, se juntan como iguales, gozando del amor mutuo, ayudándose espontáneamente unos a otros. Mas los vástagos del demiurgo —los cristianos corrientes— «querían mandar los unos sobre los otros, rivalizando mutuamente en su ambición vacía»; están henchidos de «codicia de poder», «imaginando cada uno de ellos que es superior a los demás».[245]

Si los cristianos gnósticos criticaban el desarrollo de una jerarquía de la iglesia, ¿cómo podían formar ellos mismos una organización social? Si rechazaban el principio del rango, insistiendo en que todos son iguales, ¿cómo podían siquiera celebrar una reunión? Ireneo nos habla de la práctica de un grupo que él conoce y que forma parte de su propia comunidad de Lyon: el grupo encabezado por Marco, discípulo de Valentín.[246] Todos los miembros del grupo habían sido iniciados, lo cual significaba que cada uno de ellos había sido «liberado» del poder del demiurgo. Por este motivo se atrevían a reunirse sin la autorización del obispo, a quien consideraban portavoz del demiurgo: ¡el propio Ireneo! En segundo lugar, se suponía que cada iniciado había recibido, a través del ritual de iniciación, el don carismático de la inspiración directa por medio del Espíritu Santo.[247]

¿Cómo celebraban sus reuniones los miembros de este círculo de «pneumáticos» (literalmente: «aquéllos que son espirituales»)? Ireneo nos cuenta que, cuando se reunían, primeramente todos los miembros participaban en la ceremonia de echar suertes.[248] Al parecer, aquél al que le correspondiera determinada suerte era designado para interpretar el papel de *sacerdote*; otro debía ofrecer el sacramento, en calidad de *obispo*; otro leía las Escrituras para el culto y otros se dirigían al grupo en calidad de *profeta*, ofreciendo instrucción espiritual extemporánea. Cuando volvían a reunirse de nuevo echaban suertes para que, de esta manera, los papeles nunca los interpretaran las mismas personas.

Esta práctica creó una estructura de autoridad muy distinta. En un momento en que los cristianos ortodoxos discriminaban de manera creciente entre el clero y el laicado, este grupo de cristianos gnósticos demostró que, entre ellos, rehusaban reconocer semejantes distinciones. En lugar de clasificar a sus miembros en «órdenes» superiores e inferiores dentro de una jerarquía, seguían el principio de la igualdad estricta. Todos los iniciados, tanto hombres como mujeres, participaban en la ceremonia de echar suertes; cualquiera podía salir elegido para hacer las veces de *sacerdote, obispo* o *profeta*. Asimismo, dado que echaban suertes en todas las reuniones, ni siquiera las distinciones establecidas de esta forma podían convertirse jamás en «rangos» permanentes. Finalmente, lo que es más importante de todo: mediante esta práctica pretendían suprimir el elemento de la elección humana. Un observador del siglo XX podría suponer que los gnósticos dejaban estas cosas en manos del azar, pero ellos lo veían de otra manera. Creían que, como Dios dirige todo cuanto hay en el universo, las suertes expresaban su elección.

Estas prácticas indujeron a Tertuliano a atacar «el comportamiento de los herejes»:

> ¡Qué frívolo, qué mundanal, qué meramente *humano* es, sin seriedad, sin autoridad, sin disciplina, como corresponde a su fe! Para empezar, no se sabe a ciencia cierta quién es catecúmeno y quién es creyente: todos tienen acceso igualmente, escuchan igualmente, rezan igualmente: incluso los paganos, si alguno de ellos está presente… También comparten el beso de la paz con todos los que acuden, pues no les importa la diferencia con que traten los temas, si se reúnen para tomar por asalto la ciudadela de la verdad única… *Todos* ellos son arrogantes… ¡*todos* os ofrecen la *gnosis*![249]

No cabe duda de que el principio de igualdad en el acceso, la participación y las pretensiones de conocimiento impresionó a Tertuliano. Pero lo interpretó como prueba de que los herejes «derrocan la disciplina»: la disciplina apropiada, a su juicio, exigía ciertos grados de distinción entre los miembros de la comunidad. Tertuliano protesta especialmente contra la participación de «aquellas mujeres entre los herejes» que compartían posiciones de autoridad con los hombres: «Enseñan, participan en las discusiones; exorcizan; curan».[250] Tertuliano sospecha que incluso puede que bauticen, lo cual quería decir que ¡también actuaban como obispos!

Tertuliano también puso reparos al hecho de que

> sus ordenaciones se administren descuidadamente, sean caprichosas y variables. En un momento dado ponen novicios en los cargos; en otro, personas ligadas por empleo secular… En ninguna parte es más fácil el ascenso que en el campo de los rebeldes, donde el simple hecho de estar allí es un servicio principal. De manera que hoy es obispo un hombre y mañana otro; la persona que hoy es diácono mañana es lectora; la que es sacerdote

> hoy es laica mañana; ¡pues incluso al laicado imponen las funciones del sacerdocio![251]

Este notable pasaje revela las distinciones que Tertuliano tenía por esenciales para el orden de la iglesia: las distinciones entre cristianos recién llegados y cristianos experimentados; entre mujeres y hombres; entre un clero profesional y una gente ocupada en empleos seculares; entre lectores, diáconos, sacerdotes y obispos; y, sobre todo, entre el clero y el laicado. Los cristianos valentinianos, por otro lado, seguían una práctica que aseguraba la igualdad de todos los participantes. Su sistema no permitía la formación de jerarquía alguna ni de «órdenes» fijas del clero. Dado que el papel de cada persona cambiaba a diario, se minimizaban las ocasiones susceptibles de crear envidia contra las personas prominentes.

¿Cómo respondió a esta crítica gnóstica el obispo que definía su papel atendiendo a las normas romanas tradicionales, es decir, como gobernante, maestro y juez? Ireneo veía que, como obispo, le habían colocado en una situación doble. Ciertos miembros de su grey se habían reunido en privado sin autorización suya; Marco, que se había nombrado líder a sí mismo y a quien Ireneo desprecia por «adepto a imposturas mágicas»,[252] había iniciado a dichos miembros en los sacramentos secretos y los había animado a hacer caso omiso de las advertencias morales del obispo. Contraviniendo sus órdenes, dice Ireneo, comían carne de animales sacrificados ante los ídolos; asistían libremente a las festividades paganas e infringían sus advertencias estrictas sobre la abstinencia sexual y la monogamia.[253] Lo que más mortificaba a Ireneo era que, en vez de arrepentirse o incluso de desafiar abiertamente al obispo, respondían a sus protestas con argumentos *teológicos* endiabladamente inteligentes: «[Nos] llaman "no espirituales", "comunes" y "eclesiásticos"… Como no aceptamos sus monstruosas alegaciones, dicen que seguimos viviendo en la

hebdómada [las regiones inferiores], como si no pudiéramos elevar nuestras mentes hacia las cosas de lo alto ni comprender las cosas que hay allí».[254] A Ireneo le escandalizaba su pretensión en el sentido de que ellos, siendo espirituales, estaban liberados de las restricciones éticas que él, como simple servidor del demiurgo, intentaba ignorantemente imponerles.[255]

Ireneo se daba cuenta de que, para defender a la iglesia contra estos supuestos teólogos, debía forjar armas teológicas. Creía que, si conseguía echar por tierra la enseñanza herética de «otro Dios además del creador», podría destruir la posibilidad de hacer caso omiso o desafiar —por razones supuestamente teológicas— la autoridad de la «única iglesia católica» y de sus obispos. Al igual que sus oponentes, Ireneo daba por sentada la correlación entre la estructura de la autoridad divina y la autoridad humana en la iglesia. Si Dios es Uno, entonces sólo puede haber una iglesia verdadera y un solo representante de Dios en la comunidad: el obispo.

Por consiguiente, Ireneo declaró que los cristianos ortodoxos debían creer ante todo que Dios es Uno: creador. Padre, señor y juez. Advirtió que se trataba del Dios único que estableció la iglesia católica y que «preside con aquéllos que ejercen la disciplina moral»[256] dentro de ella. Pese a ello, le resultaba difícil discutir de teología con los gnósticos: éstos afirmaban creer en todo cuanto él decía, pero a él le constaba que descartaban secretamente sus palabras por venir de alguien que no era espiritual. En vista de ello, se sintió obligado a concluir su tratado haciendo una llamada solemne al juicio:

> Que aquellas personas que blasfeman contra el Creador… como [hacen] los valentinianos y todos los falsamente llamados «gnósticos» sean reconocidas como agentes de Satanás por todos los que adoran a Dios. A través de ellas Satanás ahora mismo… ha sido visto ha-

> blando contra Dios, ese Dios que ha preparado el fuego eterno para toda clase de apostasía.[257]

Con todo, nos equivocaríamos si pensásemos que en esta lucha participan solamente miembros del laicado que afirman poseer inspiración carismática y que luchan contra una jerarquía organizada, sin espíritu, de sacerdotes y obispos. Ireneo indica claramente lo contrario. Muchos de aquéllos a quienes censuraba por propagar las enseñanzas gnósticas eran al mismo tiempo miembros prominentes de la jerarquía eclesiástica. En un caso Ireneo escribió a Víctor, obispo de Roma, para advertirle de que ciertos escritos gnósticos circulaban entre sus fieles.[258] Estos escritos le parecían especialmente peligrosos porque su autor, Florino, reivindicaba el prestigio que le confería su condición de sacerdote. Sin embargo, Ireneo advierte a Víctor que este sacerdote es también, secretamente, un iniciado gnóstico. Ireneo advirtió a sus propias congregaciones que «aquéllos a quienes muchos creen sacerdotes… pero que no colocan el *temor de Dios* en lugar supremo de sus corazones… están llenos de orgullo a causa de su prominencia en la comunidad». Tales personas, explicó, son secretamente gnósticas y «cometen actos malos en secreto, diciendo “Nadie nos ve”».[259] Ireneo deja bien clara su intención de denunciar a aquéllos que por fuera se comportaban como cristianos ortodoxos pero que en privado eran miembros de círculos gnósticos.

¿Cómo podía el cristiano corriente distinguir la diferencia entre los sacerdotes verdaderos y los falsos? Ireneo declara que los ortodoxos seguirán las líneas de la sucesión apostólica: «Uno debe obedecer a los sacerdotes que están en la iglesia, es decir… aquéllos que poseen la sucesión de los apóstoles. Pues ellos reciben simultáneamente con la sucesión episcopal el don seguro de la verdad».[260] Los herejes, explica, se apartan de la tradición común y se reúnen sin la aprobación del obispo: «Uno debe mirar

con suspicacia a los otros que se apartan de la sucesión primitiva y se reúnen en cualquier lugar. A éstos uno debe reconocerlos como herejes… o como cismáticos… o como hipócritas. Todos éstos han caído de la verdad».[261]

Ireneo pronuncia un solemne juicio episcopal. Los gnósticos dicen tener dos fuentes de tradición, una abierta y otra secreta. Ireneo se muestra irónicamente de acuerdo con ellos en que *hay* dos fuentes de tradición, pero, declara, como Dios es Uno, sólo una de dichas fuentes se deriva de Dios: la que la iglesia recibe a través de Cristo y sus apóstoles elegidos, especialmente Pedro. La otra procede de Satanás y se remonta al maestro gnóstico Simón Mago, el archienemigo de Pedro, que trató de comprar el poder espiritual del apóstol y se ganó su maldición. Del mismo modo que Pedro encabeza la sucesión verdadera, Simón compendia la sucesión de los herejes, que es falsa y está inspirada por el demonio; es el «padre de todas las herejías»:

> Todos aquéllos que de alguna manera corrompan la verdad y perjudiquen las enseñanzas de la iglesia son los discípulos y sucesores de Simón Mago de Samaria… Proponen, cierto es, el nombre de Jesús como una especie de señuelo, pero introducen de muchas maneras las impiedades de Simón… transmitiendo a sus oyentes el veneno amargo y maligno de la gran serpiente (Satanás), el gran autor de la apostasía.[262]

Finalmente advierte que «algunos a los que se considera entre los ortodoxos»[263] tienen mucho que temer en el juicio que viene a menos que (y aquí está su principal punto práctico) se arrepientan ahora, repudien la enseñanza de «otro Dios» y se sometan al obispo, aceptando la «disciplina avanzada»[264] que les administre para salvarlos de la condenación eterna.

¿No eran las convicciones políticas de Ireneo nada más que dogmas políticos disfrazados? O, por el contrario, ¿estaban sus ideas políticas subordinadas a sus creencias religiosas? Ambas interpretaciones simplifican excesivamente la situación. Las convicciones políticas y la posición de Ireneo —al igual que las de sus oponentes gnósticos— se influían recíprocamente. Por el hecho de que ciertos gnósticos se opusieran al desarrollo de una jerarquía eclesiástica no tenemos que reducir el gnosticismo a la condición de movimiento político surgido como reacción a tal desarrollo. Los seguidores de Valentín compartían una visión religiosa de la naturaleza de Dios que para ellos resultaba incompatible con el gobierno de sacerdotes y obispos que estaba apareciendo en la iglesia católica, por lo cual opusieron resistencia al mismo. A la inversa, las convicciones religiosas de Ireneo coincidían con la estructura de la iglesia a la que defendía.

Este caso dista mucho de ser único: durante toda la historia del cristianismo vemos que distintas creencias acerca de la naturaleza de Dios tienen invariablemente diferentes implicaciones políticas. Más de 1300 años después Martín Lutero, sintiéndose empujado por su propia experiencia religiosa y por su comprensión transformada de Dios, criticó prácticas aprobadas por sus superiores de la iglesia católica y finalmente rechazó la totalidad de su sistema pontificio y sacerdotal. George Fox, el visionario radical que fundó el movimiento cuáquero, respondió a su encuentro con la «luz interior» denunciando toda la estructura de la autoridad puritana: legal, gubernamental y religiosa. Paul Tillich proclamó la doctrina de «Dios más allá de Dios» al criticar tanto a las iglesias protestantes como a las católicas junto con los gobiernos nacionalistas y fascistas.

Del mismo modo que la doctrina de la resurrección corporal de Cristo establece el marco inicial para la autoridad clerical, también la doctrina del «Dios único» confirma, para los cristianos ortodoxos, la naciente institución del «obispo único» como

monarca («gobernante único») de la iglesia. Así pues, no puede sorprendernos si seguidamente descubrimos de qué manera la descripción ortodoxa de Dios (como «Padre Todopoderoso», por ejemplo) sirve para definir a quién se incluye —y a quién se excluye— de la participación en el poder de sacerdotes y obispos.

CAPÍTULO 3

DIOS PADRE/DIOS MADRE

A diferencia de muchos de sus contemporáneos entre las deidades del Cercano Oriente antiguo, el Dios de Israel no compartía su poder con ninguna divinidad femenina ni era divino Esposo o Amante de ninguna otra.[265] Difícilmente se le puede caracterizar con epítetos que no sean masculinos: rey, señor, amo, juez y padre.[266] A decir verdad, la ausencia de simbolismo femenino referente a Dios caracteriza al judaísmo, al cristianismo y al islamismo en notable contraste con las demás tradiciones religiosas del mundo, ya sean de Egipto, Babilonia, Grecia y Roma, o de África, la India y América del Norte, donde abunda el simbolismo femenino. Hoy día los teólogos judíos, cristianos e islámicos se apresuran a señalar que a Dios no se le debe considerar atendiendo a ninguna clase de términos sexuales.[267] A pesar de ello, el lenguaje real que utilizan cotidianamente para el culto y la oración transmite un mensaje distinto: ¿qué persona educada en la tradición judía o cristiana se ha librado de la clara impresión de que Dios es *masculino*? Y aunque los católicos veneran a María como madre de Jesús, nunca la consideran como divina por derecho propio: si María es «madre de Dios», ¡no es «Dios Madre» en plano de igualdad con Dios Padre!

El cristianismo, por supuesto, añadió los términos trinitarios a la descripción judía de Dios. Sin embargo, de las tres «Personas» divinas, dos —el Padre y el Hijo— se describen con términos

masculinos, y la tercera —el Espíritu— sugiere la asexualidad del término neutro que los griegos utilizaban para referirse al espíritu, *pneuma*. Quienquiera que investigue la historia primitiva del cristianismo (el campo denominado «patrística», es decir, estudio de «los padres de la iglesia») estará preparado para el pasaje con el que concluye el *Evangelio de Tomás*:

> Simón Pedro les dijo [a los discípulos]: «Que María nos deje, pues las mujeres no son dignas de la Vida». Jesús dijo: «Yo mismo la conduciré, con el fin de hacerla masculina, para que también ella pueda convertirse en un espíritu viviente, parecido a vosotros los varones. Porque toda mujer que se haga a sí misma masculina entrará en el Reino de los Cielos».[268]

Por extraño que parezca, esto afirma sencillamente lo que la retórica religiosa da por sentado: que los hombres forman el cuerpo legítimo de la comunidad, mientras que a las mujeres se les permite participar solamente cuando se asimilan a los hombres. Otros textos descubiertos en Nag Hammadi demuestran una diferencia notable entre estas fuentes «heréticas» y las ortodoxas: las fuentes gnósticas utilizan continuamente el simbolismo sexual para describir a Dios. Cabría esperar que estos textos reflejaran la influencia de las arcaicas tradiciones paganas de la Diosa Madre, mas en su mayor parte utilizan un lenguaje específicamente cristiano que tiene una relación inconfundible con una herencia judía. No obstante, en vez de describir un Dios monístico y masculino, muchos de estos textos hablan de Dios como de un cuerpo bivalente que abarca elementos tanto masculinos como femeninos.

Un grupo de fuentes gnósticas pretende haber recibido una tradición secreta de Jesús a través de Jaime y a través de María Magdalena. Los miembros de este grupo elevaban sus oraciones

tanto al Padre como a la Madre divinos: «De Ti, Padre, y a través de ti, Madre, los dos nombres inmortales, Padres del ser divino, y tú, morador en el cielo, humanidad, del nombre poderoso…»[269]. Otros textos indican que sus autores se habían preguntado a quién un Dios único y masculino proponía: «Hagamos el hombre [*adam*] a imagen nuestra, según nuestra semejanza» (Génesis, 1, 26). Dado que la crónica del Génesis dice luego que la humanidad fue creada «macho y hembra» (1, 27), algunos sacaron la conclusión de que el Dios a cuya imagen estamos hechos también tiene que ser tanto masculino como femenino, tanto Padre como Madre.

¿Cómo caracterizan estos textos a la Madre divina? No encuentro ninguna respuesta sencilla, ya que los textos mismos son extremadamente diversos. A pesar de ello, podemos bosquejar tres caracterizaciones primarias. En primer lugar, varios grupos gnósticos describen a la Madre divina como parte de una pareja original. Valentín, el maestro y poeta, parte de la premisa de que Dios es esencialmente indescriptible. Pero sugiere que la divinidad puede imaginarse como un cuerpo bivalente; consistente, por una parte, en el Inefable, el Profundo, el Padre Primero; y, por la otra, en la Gracia, el Silencio, el Vientre y la «Madre del Todo».[270] Valentín hace el razonamiento de que el Silencio es el complemento apropiado del Padre, designando a aquél como femenino y a éste como masculino debido al género gramatical de las palabras griegas. Luego describe cómo el Silencio recibe, como en un vientre, la semilla de la Fuente Inefable; de ésta saca todas las emanaciones del ser divino, alineadas en parejas armoniosas de energías masculinas y femeninas.

Los seguidores de Valentín, al rezar pidiéndole protección, se dirigían a ella como la Madre y como «el Silencio místico, eterno».[271] Por ejemplo, Marco el mago la invoca como la Gracia (en griego, el término femenino *charis*): «Que Ella la que está delante de todas las cosas, la Gracia incomprensible e indescripti-

ble, te llene por dentro e incremente en ti su conocimiento propio».[272] Al celebrar la misa en secreto, Marco enseña que el vino simboliza la sangre de ella. Al ofrecer la copa de vino, reza para que «fluya la Gracia»[273] en todos los que beban de él. Marco, profeta y visionario, se llama a sí mismo el *«vientre* y receptor de silencio»[274] (como ella lo es del Padre). Las visiones que recibió del ser divino se le aparecieron, según cuenta, bajo forma femenina.

Otro escrito gnóstico, el titulado la *Gran Anunciación* y citado por Hipólito en su *Refutación de todas las herejías*, explica el origen del universo del modo siguiente: Del poder del Silencio apareció «un gran poder, la Mente del Universo, que dirige todas las cosas y es un varón… el otro… una gran Inteligencia… es una hembra que produce todas las cosas».[275] Siguiendo el género de las palabras griegas que significan «mente» (*nous*: masculina) e «inteligencia» (*epinoia*: femenina), este autor explica que estos poderes, unidos, «se descubren como dualidad… Esto es Mente en Inteligencia y éstos son separables el uno del otro y, sin embargo, son uno solo, encontrándose en estado de dualidad». El maestro gnóstico explica que ello significa que

> hay en cada uno [poder divino] existente en condición latente… Éste es un poder dividido por arriba y por abajo; generándose a sí mismo, haciéndose crecer, buscándose, encontrándose, siendo madre de sí mismo, padre de sí mismo, hermana de sí mismo, cónyuge de sí mismo, hija de sí mismo, hijo de sí mismo: madre, padre, unidad, siendo fuente de todo el círculo de la existencia.[276]

¿Cómo deseaban estos gnósticos que se entendiera lo que querían decir? Los maestros no se ponían de acuerdo. Algunos insistían en que lo divino debe considerarse masculofemenino: el

«gran poder masculino-femenino». Otros pretendían que los términos se utilizaban sólo como metáforas, ya que, en realidad, lo divino no es masculino ni femenino.[277] Un tercer grupo apuntaba que la Fuente primera puede describirse indistintamente en términos masculinos o femeninos, según cuál de los dos aspectos se desee poner de relieve. Los proponentes de estos puntos de vista diversos coincidían en afirmar que lo divino debe entenderse en términos de una relación de opuestos armoniosa y dinámica, concepto éste que puede ser análogo al binomio *yin y yang* de los orientales, pero que sigue siendo extraño a la ortodoxia judía y cristiana.

Una segunda caracterización de la Madre divina la describe como Espíritu Santo. El *Apocrifón de Juan* relata cómo después de la crucifixión Juan salió con «gran dolor» y tuvo una visión mística de la Trinidad. Juan dice que mientras se dolía «los [cielos se abrieron y toda la] creación [que está] bajo el cielo brilló y [el mundo] tembló. [Y yo tuve miedo y yo] vi en la luz… una semblanza con formas múltiples… y la semblanza tenía tres formas».[278] A la pregunta de Juan la visión responde: «Él me dijo: "Juan, Ju[a]n, ¿por qué dudas y por qué tienes miedo?… Yo soy el que [está contigo] siempre. Yo [soy el Padre]; yo soy la madre; yo soy el Hijo"».[279] Esta descripción gnóstica de Dios —como Padre, Madre e Hijo— puede que al principio nos sorprenda, pero, si reflexionamos, nos percataremos de que se trata de otra versión de la Trinidad. La terminología griega correspondiente a la Trinidad, que incluye el término neutro que significa espíritu (*pneuma*) exige virtualmente que la tercera «Persona» de la Trinidad sea asexual. Pero el autor del *Apocrifón* lleva en mente el término hebreo que significa espíritu, *ruah*, palabra femenina; y, por consiguiente, concluye que la «Persona» femenina unida con el Padre y el Hijo tiene que ser la Madre. Acto seguido el *Apocrifón* procede a describir a la Madre divina: «(Ella es)… la imagen del espíritu invisible, virginal, perfecto… Se convirtió en la Ma-

dre de todas las cosas, porque existía antes que todas ellas, la madre-padre [*matropater*]…».[280] El *Evangelio de los hebreos* hace igualmente que Jesús hable de «mi Madre, el Espíritu».[281] En el *Evangelio de Tomás* Jesús contrasta sus padres terrenales, María y José, con su Padre divino —el Padre de la Verdad— y su Madre divina, el Espíritu Santo. El autor interpreta un dicho desconcertante de Jesús procedente del Nuevo Testamento («Quien no odia a su padre y a su madre no puede ser discípulo mío») añadiendo que «mi madre (terrenal) [me dio muerte], pero [mi] verdadera [Madre] me dio vida».[282] Así pues, según el *Evangelio de Felipe*, quienquiera que se haga cristiano gana «tanto padre como madre» [283] porque el espíritu (*ruah*) es «Madre de muchos».[284]

Una obra atribuida al maestro gnóstico Simón Mago sugiere que el Paraíso, el lugar donde empezó la vida humana, tiene un significado místico: «Considerad que el Paraíso es el vientre; porque las Escrituras nos enseñan que ésta es una asunción verdadera cuando dicen: "Yo soy El que te formó en el vientre de tu madre" (Isaías, 44, 2)… Moisés… empleando una alegoría, había declarado que el Paraíso era el vientre… y el Edén, la placenta…».[285] El río que fluye desde el Edén simboliza el ombligo, que nutre al feto. Simón afirma que el Éxodo, por consiguiente, significa la salida del vientre y que «la travesía del Mar Rojo se refiere a la sangre». Los gnósticos setianos explican que «cielo y tierra tienen una forma parecida al vientre… y si… alguien quiere investigar esto, que examine cuidadosamente el vientre preñado de cualquier criatura viviente y descubrirá una imagen de los cielos y la tierra».[286]

La evidencia de estos puntos de vista, declara Marco, procede directamente del «grito del recién nacido», un grito espontáneo de alabanza por «la gloria del ser primero, en el que los poderes de las alturas se encuentran en armonioso abrazo».[287]

Si algunas fuentes gnósticas sugieren que el Espíritu constituye el elemento maternal de la Trinidad, el *Evangelio de Felipe* hace

una sugerencia igualmente radical acerca de la doctrina que más adelante se transformaría en el nacimiento virgen. También aquí el Espíritu es tanto Madre como Virgen, el complemento —y consorte— del Padre Celestial: «¿Está permitido expresar un misterio? El Padre de todas las cosas unido con la virgen que vino de arriba»,[288] es decir, con el Espíritu Santo descendiendo al mundo. Mas, dado que este proceso debe entenderse simbólicamente y no en sentido literal, el Espíritu sigue siendo virgen. El autor explica seguidamente que, como «Adán nació de dos vírgenes, del Espíritu y de la tierra virgen», también «Cristo, por consiguiente, nació de una virgen»[289] (es decir, del Espíritu). Pero el autor se burla de aquellos cristianos de mentalidad literal que erróneamente atribuyen el nacimiento virgen a María, la madre de Jesús, como si hubiera concebido independientemente de José: «No saben lo que dicen. ¿Cuándo concibió una mujer por obra de otra mujer?».[290] Arguye que, en vez de ello, el nacimiento virgen se refiere a esa unión misteriosa de los dos poderes divinos, el Padre de Todo y el Espíritu Santo.

Además del Silencio eterno, místico, y del Espíritu Santo, ciertos gnósticos sugieren una tercera caracterización de la Madre divina: como Sabiduría. Aquí el término femenino griego que significa «sabiduría», *sophia*, traduce un término femenino hebreo, *hokhmah*. Los intérpretes primitivos habían meditado sobre el significado de ciertos pasajes bíblicos: por ejemplo, el dicho que aparece en los Proverbios en el sentido de que «Dios hizo el mundo con Sabiduría». ¿Cabía la posibilidad de que la Sabiduría fuese el poder femenino en el que se «concibió» la creación de Dios? Según un maestro, el doble significado del término concepción —físico e intelectual— sugiere esta posibilidad: «La imagen del pensamiento [*ennoia*] es femenina, dado que… [ella] es un poder de concepción».[291] El *Apocalipsis de Adán*, descubierto en Nag Hammadi, habla de un poder femenino que quería concebir por obra de sí mismo: «de las nueve Musas, una se sepa-

ró. Llegó a una montaña alta y pasó tiempo sentada allí, de manera que se deseó sólo a ella misma con el fin de volverse andrógina. Satisfizo su deseo y quedó preñada por obra de su deseo…».[292] El poeta Valentín emplea este tema para contar un mito famoso relativo a la Sabiduría: Deseando concebir por obra de sí misma, aparte de su equivalente masculino, lo consiguió y se convirtió en el «gran poder creativo de quien proceden todas las cosas», a menudo llamado Eva, «Madre de todos los que viven». Pero como su deseo violó la armoniosa unión de los opuestos intrínseca en la naturaleza del ser creado, lo que produjo era abortivo y defectuoso;[293] de esto, dice Valentín, surgió el terror y el dolor que estropean la existencia humana.[294] Para dar forma y dirigir su creación, la Sabiduría parió al demiurgo, el Dios-creador, como agente suyo.[295]

Así pues, la Sabiduría conlleva varias connotaciones en las fuentes gnósticas. Aparte de ser el «primer creador universal»,[296] que pare a todas las criaturas, también ilumina a los seres humanos y los hace sabios. Los seguidores de Valentín y Marco, por lo tanto, rezaban a la Madre como el «Silencio eterno, místico» y a la «Gracia, Ella que está antes que todas las cosas» y como «Sabiduría incorruptible»[297] para pedirle penetración (*gnosis*). Otros gnósticos le atribuían los beneficios que Adán y Eva recibieron en el Paraíso. Primeramente, ella les enseñó a ser conscientes de sí mismos; en segundo lugar, los guio para que hallasen alimentos; en tercer lugar, les ayudó en la concepción de su tercer y cuarto hijos, los cuales, según esta crónica, eran su tercer hijo, Set, y su primera hija, Norea.[298] Más aún: cuando el creador se enfadó con la raza humana «porque no le rendía culto ni le honraba como Padre y Dios, envió una inundación contra ella, para que los destruyera a todos. Pero la Sabiduría se le opuso… Y Noé y su familia se salvaron en el arca por medio de la aspersión de la luz que procedía de ella, y a través de ella el mundo volvió a llenarse de humanidad».[299]

Otro de los textos recientemente descubiertos en Nag Hammadi, *Trimorphic Protennoia* (literalmente: «el Pensamiento Primero de Triple forma») celebra los poderes femeninos del Pensamiento, la Inteligencia y la Previsión. El texto comienza con una figura divina que habla: «[Yo] soy [Protennoia el] Pensamiento que [mora] en [la Luz]… [ella la que existe] antes que Todo… Me muevo en cada criatura… Soy la Invisible dentro de Todo».[300] La figura continúa diciendo: «Yo soy percepción y conocimiento, pronunciando una Voz por medio del Pensamiento. [Yo] soy la Voz real. Grito en todo el mundo y ellos saben que una simiente mora dentro».[301] La segunda sección, donde habla una segunda figura divina, se abre con estas palabras: «Yo soy la Voz… [Soy] yo [quien] habla dentro de cada criatura… Ahora he venido por segunda vez bajo la forma de una hembra y he hablado con ellos… Me he revelado en el Pensamiento de la semblanza de mi masculinidad».[302] Más adelante la voz explica: «Soy andrógino. [Soy tanto Madre como] Padre, dado que [copulo] conmigo mismo… [y con aquéllos que] me [aman]… Yo soy el Vientre [que da forma] al Todo… Yo soy Me[iroth]ea, la gloria de la Madre».[303]

Aún más notable es el poema gnóstico titulado *Truena, mente perfecta*. Este texto contiene una revelación pronunciada por un poder femenino:

> Yo soy la primera y la última. Soy la honrada y la escarnecida. Soy la puta y la santa. Soy la esposa y la virgen. Soy (la madre) y la hija… Soy aquella cuya boda es grande y no he tomado esposo… Soy conocimiento e ignorancia… Soy desvergonzada; estoy avergonzada. Soy fuerza y soy temor… Soy necia y soy sabia… Yo no tengo Dios y soy una cuyo Dios es grande.[304]

¿Qué entraña la utilización de semejante simbolismo para el entendimiento de la naturaleza humana? Uno de los textos, que anteriormente ha calificado a la Fuente divina de «Poder bisexual», dice luego que «lo que nació de ese Poder —es decir, la humanidad, que es una— resulta que son dos: un ser masculino-femenino que lleva a la hembra dentro de sí».[305] Esto se refiere a la historia según la cual Eva «nació» del costado de Adán (de modo que Adán, que es uno, «resulta que son dos», un andrógino que «lleva a la hembra dentro de sí»). Sin embargo, esta referencia a la historia de la creación según el Génesis, 2 (crónica que invierte el proceso biológico del nacimiento y atribuye al varón la función creativa de la hembra) es poco frecuente en las fuentes gnósticas. Los escritores gnósticos se refieren con mayor frecuencia a la primera crónica de la creación según el Génesis, 1, 26-27 («Dijo Dios: "Hagamos el hombre [*adam*] a imagen nuestra, según nuestra semejanza"... y creó Dios el hombre a imagen suya: a imagen de Dios le creó»). Los rabinos de los tiempos talmúdicos conocían una versión griega del pasaje que hizo pensar al rabino Samuel bar Nachman, influido por el mito de la andrógina según Platón, que «cuando el Santo... creó por primera vez al hombre, lo creó con dos caras, dos juegos de genitales, cuatro brazos y piernas, espalda contra espalda. Luego escindió a Adán en dos e hizo dos espaldas, una a cada lado».[306] Algunos gnósticos adoptaron esta idea y enseñaron que el Génesis, 1, 26-27 narra una creación andrógina. Marco (cuya plegaria a la Madre hemos visto más arriba) no sólo saca de esta crónica la conclusión de que Dios es bivalente *(«Hagamos* la humanidad»), sino que, además, «la humanidad, que fue formada a imagen y semejanza de Dios (Padre y Madre) era masculofemenina».[307] Su contemporáneo el gnóstico Teodoto (h. 160) explica que las palabras «a imagen de Dios los creó; macho y hembra los creó» significan que «los elementos masculinos y femeninos juntos constituyen la mejor producción de la Madre, la Sabiduría».[308] A menudo las

fuentes gnósticas que describen a Dios como un cuerpo bivalente cuya naturaleza incluye elementos tanto masculinos como femeninos hacen una descripción parecida de la naturaleza humana.

Sin embargo, todas las fuentes citadas hasta ahora —evangelios secretos, revelaciones, enseñanzas místicas— se hallan entre aquéllas que no están incluidas en la lista selecta que constituye la colección del Nuevo Testamento. Todos los textos secretos que los grupos gnósticos veneraban fueron omitidos de la colección canónica y tachados de heréticos por aquéllos que se llamaban a sí mismos cristianos ortodoxos. Cuando terminó el proceso de clasificar los diversos escritos —probablemente en fecha tan tardía como el año 200— ya habían desaparecido virtualmente todas las imágenes femeninas de Dios de la tradición cristiana ortodoxa.

¿A qué se debe este rechazamiento total? Los propios gnósticos hicieron esta pregunta a sus oponentes ortodoxos además de reflexionar sobre la misma entre ellos. Algunos concluyeron que el Dios de Israel mismo había iniciado las polémicas que sus seguidores prosiguieron en su nombre. Porque, según arguyeron, este creador era un poder derivativo, meramente instrumental, a quien la Madre había creado para que administrara el universo, pero su propia autoconcepción era mucho más grandiosa. Dicen que él creía haberlo hecho todo él mismo, pero que, en realidad, había creado el mundo porque la Sabiduría, su Madre, «le infundió energía» e implantó en él sus propias ideas. Mas él era necio y actuó inconscientemente, sin darse cuenta de que las ideas que utilizaba procedían de ella; «ignoraba incluso a su propia Madre».[309] Los seguidores de Valentín sugerían que la Madre misma había estimulado al Dios de Israel a pensar que actuaba autónomamente, pero, como explican: «Fue debido a que era necio e ignoraba a su Madre que dijo: "Yo soy Dios; no hay ninguno aparte de mí"».[310] Según otra crónica, el creador afligió a su

Madre creando seres inferiores, por lo que ella le dejó solo y se retiró a las regiones más altas de los cielos. «Después de que ella partiera, él se imaginó que era el único ser que existía; y, por consiguiente, declaró: "Yo soy un Dios celoso y aparte de mí no hay nadie"».[311] Otros coinciden en atribuirle este motivo más siniestro: los celos. Según el *Apocrifón de Juan*: «él dijo... "Yo soy un Dios celoso y no hay ningún otro Dios aparte de mí". Pero al anunciar esto indicó a los ángeles... que otro Dios sí existe; porque si no había ningún otro, ¿de quién podía tener celos?... Entonces la madre empezó a sentirse afligida».[312] Otros declararon que su Madre se negó a tolerar semejante presunción: «[El creador], haciéndose arrogante de espíritu, se jactó sobre todas aquellas cosas que estaban debajo de él y exclamó: "Yo soy padre y Dios y sobre mí no hay nadie". Pero su madre, oyéndole hablar así, clamó contra él: "No mientas, Ialdabaoth..."».[313] En estos textos gnósticos el creador es castigado a menudo por su arrogancia: casi siempre por un poder femenino superior. Según la *Hipóstasis de los arcontes*, descubierta en Nag Hammadi, tanto la madre como su hija pusieron reparos cuando

> él se volvió arrogante, diciendo: «Soy yo quien es Dios y no hay ningún otro aparte de mí»... Y una voz surgió de encima del reino del poder absoluto, diciendo: «Estás equivocado, Samael» [que significa «dios de los ciegos»]. Y él dijo: «Si alguna otra cosa existe antes que yo, ¡qué se me aparezca!». E inmediatamente Sophia («Sabiduría») extendió un dedo e introdujo luz en la materia y bajó tras ella a la región del Caos... Y él de nuevo dijo a sus vástagos: «Soy yo quien es el Dios de Todo». Y Vida, la hija de la Sabiduría, clamó; le dijo a él: «¡Estás equivocado, Saldas!».[314]

El maestro gnóstico Justino describe el escándalo, el terror y la angustia del Señor «cuando descubrió que él no era el Dios del

universo». Poco a poco su escándalo dio paso a la maravilla y finalmente llegó a recibir de buen grado lo que la Sabiduría le había enseñado. El maestro concluye diciendo: «Éste es el significado del dicho: "El temor del Señor es el principio de la Sabiduría"».[315]

Sin embargo, todas estas explicaciones son míticas. ¿Podemos encontrar razones reales, históricas, para la supresión de estos escritos gnósticos? Esto nos plantea un interrogante mucho mayor: ¿Por qué medio y por qué razones se dio en clasificar a ciertas ideas como heréticas y a otras como ortodoxas a principios del siglo III? Tal vez encontraremos la clave de la respuesta preguntándonos si los cristianos gnósticos obtienen alguna consecuencia práctica, social, de su concepción de Dios —y de la humanidad— en términos que incluyan al elemento femenino. Está claro que la respuesta es *sí*.

El obispo Ireneo comenta con desánimo que las mujeres se sienten especialmente atraídas hacia los grupos heréticos. «Incluso en nuestro distrito del valle del Ródano», reconoce, el maestro gnóstico Marco había atraído a «muchas mujeres necias» de su propia comunidad, incluyendo a la esposa de uno de los diáconos del propio Ireneo.[316] Profesando no saber cómo explicarse la atracción que ejercía el grupo de Marco, Ireneo ofrece una sola explicación: que el propio Marco era un seductor diabólicamente inteligente, un mago que preparaba afrodisíacos especiales para «engañar, hacer víctima y deshonrar» a su presa. Nadie sabe si esta acusación tiene alguna base real. Mas al describir las técnicas de seducción que emplea Marco, Ireneo indica que está hablando metafóricamente. Porque, según dice, Marco «se dirige a ellas con palabras tan seductoras» como sus plegarias a la Gracia, «la que está delante de todas las cosas»,[317] y a la Sabiduría y al Silencio, el elemento femenino del ser divino. En segundo lugar, dice Ireneo, Marco seducía a las mujeres «diciéndoles que profetizaran»,[318] cosa que la iglesia ortodoxa les tenía rigurosamente

prohibida. Cuando iniciaba a una mujer, Marco concluía la plegaria de iniciación con las palabras «Mira, la Gracia ha descendido sobre ti; abre la boca y profetiza».[319] Entonces, como cuenta indignadamente el obispo, «la víctima engañada [por Marco]… dice descaradamente alguna necedad» y «¡en lo sucesivo se considera profeta!». Lo peor de todo, bajo el punto de vista de Ireneo, es que Marco invitaba a las mujeres a actuar como sacerdotisas celebrando la eucaristía con él: «entrega los copones a las mujeres»[320] para que ofrezcan la plegaria eucarística y pronuncien las palabras de la consagración.

Tertuliano expresa indignación parecida ante semejantes actos de los cristianos gnósticos: «Estas mujeres heréticas… ¡qué audaces son! No tienen pudor; son lo bastante osadas como para enseñar, entablar discusiones, efectuar exorcismos, llevar a cabo curaciones ¡y puede que incluso bautizar!».[321] Tertuliano dirigió otro ataque contra «esa víbora»,[322] una maestra que dirigía una comunidad en el norte de África. Tertuliano mismo estaba de acuerdo con lo que él denominaba los «preceptos de la disciplina eclesiástica concerniente a las mujeres», preceptos que especificaban: «No está permitido que una mujer hable en la iglesia, ni le está permitido enseñar, ni bautizar, ni ofrecer [la eucaristía], ni reclamar para sí una participación en alguna función *masculina*… por no mencionar ningún cargo sacerdotal».[323] Uno de los blancos principales de Tertuliano, el hereje Marción, había escandalizado de hecho a sus contemporáneos ortodoxos al nombrar a mujeres, en plano de igualdad con los hombres, para los cargos de sacerdote y obispo. La maestra gnóstica Marcelina se desplazó a Roma para representar al grupo carpocraciano,[324] el cual afirmaba haber recibido enseñanzas secretas de María, Salomé y Marta. Los montañistas, un círculo profético radical, honraba a dos mujeres, Prisca y Maximilla, como fundadoras del movimiento.

Así pues, nuestra evidencia señala claramente una correlación entre la teoría religiosa y la práctica social.[325] Entre grupos gnósticos como los valentinianos a las mujeres se les consideraba iguales a los hombres; a algunas se las veneraba como profetas; otras ejercían de maestras, evangelistas ambulantes, curadoras, sacerdotisas, hasta puede que obispos. Sin embargo, esta observación general no es aplicable de manera universal. Por lo menos tres círculos heréticos que conservaban una imagen masculina de Dios incluían mujeres que ocupaban puestos directivos: los marcionistas, los montanistas y los carpocracianos. Pero a partir del año 200 no tenemos pruebas de que las mujeres desempeñasen papeles proféticos, sacerdotales o episcopales entre las iglesias ortodoxas.

Es éste un hecho extraordinario si tenemos en cuenta que en sus primeros años el movimiento cristiano se mostró notablemente abierto a las mujeres. El propio Jesús violó los convencionalismos judíos al hablar abiertamente con ellas e incluirlas entre sus compañeros. Hasta el evangelio de Lucas, en el Nuevo Testamento, cuenta su respuesta a Marta, su anfitriona, cuando ésta se le queja de que ella sola está haciendo todas las labores de la casa mientras su hermana, María, permanece sentada escuchándole: «¿No te importa que mi hermana me deje sola en el trabajo? Dile, pues, que me ayude». Pero en vez de apoyarla, Jesús riñe a Marta por preocuparse tanto y le dice: «y hay necesidad de pocas, o mejor, de una sola: María ha elegido la parte buena, que no le será quitada».[326] Transcurridos entre diez y veinte años de la muerte de Jesús, ciertas mujeres ocupaban puestos directivos en grupos cristianos locales; las mujeres ejercían en calidad de profetas, maestras y evangelistas. El profesor Wayne Meeks apunta que, en la iniciación cristiana, la persona que presidía la ceremonia anunciaba ritualmente que «en Cristo… no hay ni hombre ni mujer».[327] Pablo cita estas palabras y aprueba la labor de las mujeres a las que reconoce como diáconos y compañeras

de trabajo; incluso saluda a una, al parecer, como apóstol sobresaliente y más veterana que él en el movimiento.[328]

Con todo, Pablo también expresa ambivalencia en relación con las implicaciones prácticas de la igualdad humana. Hablando de la actividad pública de las mujeres en las iglesias, parte de su propia concepción —tradicionalmente judía— de un Dios monístico, masculino, para defender una jerarquía, divinamente ordenada, de subordinación social: del mismo modo que Dios tiene autoridad sobre Cristo, declara, citando el Génesis, 2-3, también el hombre tiene autoridad sobre la mujer: «El hombre… es imagen y reflejo de Dios; pero la mujer es reflejo del hombre. (En efecto, no procede el hombre de la mujer, sino la mujer del hombre. Ni fue creado el hombre por razón de la mujer, sino la mujer por razón del hombre)».[329] Si bien Pablo reconocía que las mujeres eran sus iguales «en Cristo» y les concedía una gama de actividades más amplia que la de las congregaciones judías tradicionales, no se sentía capaz de abogar por su igualdad en términos sociales y políticos. Semejante ambivalencia preparó el camino para las afirmaciones que se encuentran en I Corintios, 14, 34 ss., ya fueran escritas por Pablo o incluidas por otra persona: «las mujeres cállense en las asambleas; que no les está permitido tomar la palabra; antes bien estén sumisas… es indecoroso que la mujer hable en la asamblea».

Estas actitudes contradictorias ante las mujeres son reflejo de una época de transición social, así como de la diversidad de influencias culturales que pesaban sobre las iglesias esparcidas a lo largo y ancho del mundo conocido.[330] En Grecia y el Asia Menor las mujeres participaban con los hombres en los cultos religiosos, especialmente en los cultos de la Gran Madre y de la diosa egipcia Isis.[331] Si bien los papeles principales estaban reservados a los hombres, las mujeres tomaban parte en los servicios y profesiones. Algunas mujeres se dedicaban a la educación, las artes y profesiones como la medicina. A principios del siglo I d. C.,

las mujeres egipcias ya habían alcanzado un estado relativamente avanzado de emancipación social, política y legal. En Roma las formas de educación habían cambiado alrededor de 200 a. C. y ofrecían las mismas asignaturas a las hijas y los hijos de la aristocracia. Doscientos años después, en los comienzos de la era cristiana, las formas arcaicas, patriarcales, del matrimonio romano se veían cada vez más desplazadas por una nueva forma legal bajo cuyo amparo el hombre y la mujer se unían por medio de votos voluntarios y mutuos. El estudioso francés Jérôme Carcopino, en una discusión titulada «Feminismo y desmoralización», explica que en el siglo II d. C. las mujeres de la clase alta insistían a menudo en «vivir su propia vida».[332] Los escritores satíricos se quejaban de la agresividad de las mujeres en las discusiones sobre literatura, matemáticas y filosofía y se mofaban de su gran afición a escribir poemas, obras de teatro y música.[333] Bajo el Imperio, «las mujeres participaban por doquier en los negocios y en la vida social, asistiendo a teatros, acontecimientos deportivos, conciertos, fiestas, viajes… con o sin sus maridos. Tomaban parte en toda una gama de deportes, incluso llevaban armas y acudían a las batallas…»[334] y hacían incursiones importantes en la vida profesional. Las mujeres de las comunidades judías, por el contrario, tenían prohibido participar activamente en el culto público, la educación y la vida social y política fuera de la familia.[335]

Con todo, a pesar de todo esto y de la anterior actividad pública de las mujeres cristianas, en el siglo II la mayor parte de las iglesias cristianas secundaba a la mayoría de la clase media en la oposición a la marcha hacia la igualdad, que encontraba sus principales apoyos entre los círculos ricos o los que nosotros llamaríamos bohemios. Para el año 200 la mayoría de las comunidades cristianas confirmaba como canónica la carta seudopaulina de Timoteo, que recalca (y exagera) el elemento antifemenino de las opiniones de Pablo: «La mujer oiga la instrucción en silencio,

con toda sumisión. No permito que la mujer enseñe ni que domine al hombre. Que se mantenga en silencio».[336] Los cristianos ortodoxos también aceptaban como paulinas las cartas a los colosenses y a los efesios, las cuales dicen que las mujeres «deben estarlo [sumisas] a sus maridos en todo».[337]

Clemente, obispo de Roma, escribe en su carta a la ingobernable iglesia de Corinto que las mujeres deben «permanecer sumisas»[338] a sus esposos. Mientras que en épocas anteriores los hombres y las mujeres cristianos se sentaban juntos para el culto, a mediados del siglo II —precisamente durante la lucha con los cristianos gnósticos— las comunidades ortodoxas empezaron a adoptar la costumbre que se seguía en las sinagogas de segregar a las mujeres de los hombres.[339] En las postrimerías del siglo II la participación de las mujeres en el culto era condenada explícitamente: se tachaba de heréticos a los grupos donde las mujeres alcanzaban puestos directivos.

¿A qué se debían estos cambios? El erudito Johannes Leipoldt sugiere que la entrada de muchos judíos helenizados en el movimiento pudo influir para que la iglesia se desviase hacia las tradiciones judías, pero, como él mismo reconoce, «esto no es más que un intento de explicar la situación: *la realidad misma es la única cosa cierta*».[340] El profesor Morton Smith señala que el cambio pudo ser resultado del hecho de que el cristianismo ascendiese en la escala social, pasando de la clase baja a la media. Morton Smith comenta que en la clase baja, donde toda la mano de obra era necesaria, a las mujeres se les había permitido ejecutar cuantos servicios pudieran (del mismo modo que hoy día, en el Próximo Oriente, sólo las mujeres de la clase media llevan velo).

Tanto los textos ortodoxos como los gnósticos indican que esta cuestión resultó ser explosivamente polémica. Los antagonistas de uno y otro bando recurrieron a la táctica de escribir literatura y hacerla pasar por escritos procedentes de los tiempos apostólicos, escritos que, según decían, expresaban los criterios

de los apóstoles sobre el asunto. Como hemos visto anteriormente, el *Evangelio de Felipe* habla de la rivalidad entre los discípulos masculinos y María Magdalena, a la que presenta como la compañera más íntima de Jesús, símbolo de la Sabiduría divina:

> la compañera del [Salvador es] María Magdalena. [Pero Cristo la amaba] más que [a todos] los discípulos y solía besarla [a menudo] en la [boca]. El resto de [los discípulos se sentía ofendido por ello…]. Le decían: «¿Por qué la amas más que a todos nosotros?». El Salvador contestó diciéndoles: «¿Por qué no os quiero como [la quiero] a ella?».[341]

El *Diálogo del Salvador* no sólo incluye a María Magdalena entre los tres discípulos elegidos para recibir enseñanzas especiales, sino que, además, la alaba por encima de los otros dos, Tomás y Mateo: «hablaba como una mujer que conocía el Todo».[342]

Otros textos secretos utilizan la figura de María Magdalena para dar a entender que la actividad de las mujeres era un desafío a los líderes de la comunidad ortodoxa, que consideraban a Pedro como su portavoz. El *Evangelio de María* relata que cuando los discípulos, descorazonados y aterrados después de la crucifixión, pidieron a María que los animase contándoles lo que el Señor le había dicho en secreto, ella accede y les enseña hasta que Pedro, furioso, pregunta: «¿De veras habló en privado con una mujer (y) no abiertamente con nosotros? ¿Debemos volvernos todos y escucharla? ¿La prefirió él a nosotros?». Disgustada ante este enojo, María replica: «Pedro, hermano mío, ¿qué piensas? ¿Piensas que eso lo he inventado yo misma en mi corazón? ¿Piensas que miento acerca del Salvador?». En este momento Leví interviene para mediar en la disputa: «Pedro, siempre has tenido mal genio. Ahora te veo contendiendo con la mujer como los adversarios. Pero si el Salvador la hizo digna, ¿quién eres tú, en

verdad, para rechazarla? Seguramente el Señor la conocía muy bien. Por eso la amaba más que a nosotros».[343] Entonces los demás acceden a aceptar las enseñanzas de María, y alentados por sus palabras, salen a predicar. Otra discusión entre Pedro y María tiene lugar en *Pistis Sophia* (Fe Sabiduría). Pedro se queja de que María domina la conversación con Jesús y posterga la prioridad legítima de Pedro y sus hermanos apóstoles. Insta a Jesús a que la haga callar y en el acto Jesús le reprende. Más tarde, sin embargo, María reconoce ante Jesús que apenas se atreve a hablar libremente con él porque, dice textualmente, «Pedro me hace titubear; tengo miedo de él, porque odia al género femenino».[344] Jesús contesta que quienquiera que esté inspirado por Espíritu está ordenado divinamente para hablar, ya sea hombre o mujer.

Los cristianos ortodoxos devolvieron el golpe por medio de supuestas cartas «apostólicas» que dicen lo contrario. Los ejemplos más famosos son, huelga decirlo, las cartas seudopaulinas citadas anteriormente. En I y II Timoteo, Colosenses y Efesios, «Pablo» insiste en que las mujeres se subordinen a los hombres. La carta de Tito, escrita a nombre de Pablo, dirige la selección de obispos de manera que excluye toda posibilidad de nombrar mujeres para tal cargo. Tanto literal como figurativamente, el obispo tiene que ser una figura paterna para la congregación. Tiene que ser un hombre cuya esposa e hijos sean «sumisos [ante él] con toda dignidad»; esto demuestra su capacidad para mantener en orden a la «iglesia de Dios»[345] y a sus miembros debidamente subordinados. Antes de finalizar el siglo II apareció en las comunidades ortodoxas la *Orden de la Iglesia Apostólica*. En ella aparecen los apóstoles discutiendo cuestiones controvertibles. En presencia de María y Marta, Juan dice:

> Cuando el Maestro bendijo el pan y la copa y las firmó con las palabras «Éste es mi cuerpo y mi sangre», no los ofreció a las mujeres que están con nosotros. Marta

dijo: «No se los ofreció a María, porque vio que se reía». María dijo: «Ya no me río; él nos dijo antes, al enseñarnos: "Vuestra debilidad se redime a través de la fuerza"». [346]

Mas su argumento no convence; los discípulos masculinos se muestran de acuerdo en que, por esta razón, a ninguna mujer se le permitirá ser sacerdote.

Vemos, pues, que en los círculos ortodoxos y gnósticos surgen dos pautas muy distintas de actitudes sexuales. De la manera más sencilla, muchos cristianos gnósticos ponen en correlación su descripción de Dios en términos tanto masculinos como femeninos con una descripción complementaria de la naturaleza humana. Con la mayor frecuencia se refieren a la crónica de la creación que da el Génesis, I, la cual sugiere una creación humana igual o andrógina. A menudo los cristianos gnósticos introducen el principio de igualdad entre hombres y mujeres en las estructuras sociales y políticas de sus comunidades. La pauta ortodoxa es notablemente distinta: describe a Dios en términos exclusivamente masculinos y se refiere típicamente al Génesis, 2 para describir la forma en que Eva fue creada de Adán y para satisfacción de éste. Al igual que el punto de vista gnóstico, esto se traduce en una práctica social: hacia las postrimerías del siglo II la comunidad ortodoxa aceptó la dominación de los hombres sobre las mujeres como orden de cosas establecido por la divinidad, no sólo para la vida social y familiar, sino también para las iglesias cristianas.

Sin embargo, no faltan las excepciones a estas pautas. Los gnósticos no se mostraron unánimes en afirmar a las mujeres, como tampoco los ortodoxos las denigraron unánimemente. Es innegable que algunos textos gnósticos hablan de lo femenino en términos despectivos. El *Libro de Tomás el Contendiente* dirige a los hombres esta advertencia: «¡Ay de vosotros los que amáis la inti-

midad con las mujeres y la relación poluta con ellas!».[347] La *Paráfrasis de Sem*, hallada también en Nag Hammadi, describe el horror de la Naturaleza, quien «volvió su negra vagina y expulsó de sí el poder del fuego, que estaba en ella desde el principio, mediante la práctica de las tinieblas».[348] Según el *Diálogo del Salvador*, Jesús advierte a sus discípulos que «recen en el lugar donde no haya ninguna mujer» y que «destruyan las obras del género femenino…».[349]

Sin embargo, en todos estos casos el blanco no es la mujer, sino el poder de la sexualidad. En el *Diálogo del Salvador*, por ejemplo, María Magdalena, a la que se alaba como «la mujer que conocía el Todo», se encuentra entre los tres discípulos que reciben las órdenes de Jesús: ella, junto con Judas y Mateo, rechaza las «obras del género femenino»; es decir, rechaza, al parecer, las actividades de la relación sexual y la procreación.[350] Estas fuentes muestran que algunos extremistas del movimiento gnóstico coincidían con ciertas feministas radicales que hoy día insisten en que sólo aquéllas que renuncien a la actividad sexual pueden alcanzar la igualdad humana y la grandeza espiritual.

Otras fuentes gnósticas reflejan la suposición de que la condición de hombre es superior a la de mujer. Ello no debe sorprendernos; dado que el lenguaje nace de la experiencia social, cualquiera de estos autores, sea hombre o mujer, romano, griego, egipcio o judío, habría aprendido esta lección elemental de su experiencia social. Algunos gnósticos, haciéndose el razonamiento de que como el *hombre* supera a la *mujer* en la existencia ordinaria, también lo *divino* supera a lo *humano*, transforman los términos en metáfora. La afirmación desconcertante que se atribuye a Jesús en el *Evangelio de Tomás* —que María ha de hacerse hombre para convertirse en un «espíritu viviente que se parezca a vosotros los varones. Pues toda mujer que se haga varón entrará en el Reino de los Cielos»—[351] puede interpretarse simbólicamente: lo que es meramente humano (por ende *femenino*) debe

transformarse en lo que es divino (el «espíritu viviente», el *varón*.) Así, según otros pasajes del *Evangelio de Tomás*, Salomé y María pasan a ser discípulas de Jesús cuando trascienden su naturaleza humana y, por tanto, «se convierten en varones».[352] En el *Evangelio de María*, la propia María insta a los demás discípulos a «alabar su grandeza, pues él nos ha preparado y hecho *hombres*».[353]

A la inversa, encontramos una notable excepción a la pauta ortodoxa en los escritos de un venerado padre de la iglesia, Clemente de Alejandría. Escribiendo en Egipto hacia 180, Clemente se identifica como ortodoxo, aunque conoce bien a miembros de grupos gnósticos y sus escritos: algunos sugieren incluso que él mismo era un iniciado gnóstico. A pesar de ello, sus propias obras demuestran de qué manera los tres elementos de lo que hemos denominado «la pauta gnóstica» podrían convertirse en una enseñanza plenamente ortodoxa. En primer lugar, Clemente caracteriza a Dios en términos femeninos además de masculinos:

> La Palabra lo es todo para el niño, tanto padre como madre, maestro como nodriza… El nutrimiento es la leche del Padre… y sólo la Palabra nos proporciona a nosotros los niños la leche del amor, y solamente aquéllos que chupen su pecho son verdaderamente felices. Por esta razón, 1 buscar se le llama chupar; a aquellos niños que buscan la Palabra los pechos amorosos del Padre les suministran leche.[354]

En segundo lugar, al describir la naturaleza humana, insiste en que «hombres y mujeres comparten igualmente la perfección y han de recibir la misma instrucción y la misma disciplina. Porque el nombre de "humanidad" es común tanto a los hombres como a las mujeres; y para nosotros "en Cristo no hay ni masculino ni femenino"».[355] Al instar a las mujeres a participar con los hombres en la comunidad, Clemente ofrece una lista —única en

la tradición ortodoxa— de mujeres a las que admira por sus logros, Estas mujeres van desde ejemplos antiguos como Judit, la asesina que destruyó al enemigo de Israel, a la reina Ester, que salvó a su pueblo del genocidio, así como otras que adoptaron posturas políticas radicales. Menciona a la escritora Arignote, a la filósofa epicúrea Temistio y a otras muchas filósofas, incluyendo a dos que estudiaron con Platón y una que fue educada por Sócrates. De hecho, es incapaz de contener sus elogios: «¿Qué voy a decir? ¿Acaso Teano la pitagórica no hizo tales progresos en filosofía que cuando un hombre, mirándola fijamente, le dijo: "Tu brazo es hermoso", ella replicó: "Sí, pero no está expuesto al público"?».[356] *Clemente concluye su lista con famosas poetisas y pintoras*.

Pero la demostración de Clemente de que incluso los cristianos ortodoxos eran capaces de afirmar el elemento femenino —y la participación activa de las mujeres— encontró poco eco. Su perspectiva, formada en el ambiente cosmopolita de Alejandría y articulada entre miembros ricos y educados de la sociedad egipcia, resultaría demasiado extraña para la mayoría de las comunidades cristianas occidentales esparcidas entre el Asia Menor y Grecia, Roma, el África provincial y la Galia. En su lugar, la mayoría adoptó la postura de Tertuliano, el contemporáneo severo y provincial de Clemente: «No está permitido que una mujer hable en la iglesia, ni le está permitido enseñar, ni bautizar, ni ofrecer [la eucaristía], ni reclamar para sí misma una participación en las funciones masculinas, y mucho menos en el sacerdocio».[357] Su consenso, que descartó la postura de Clemente, ha seguido dominando a la mayoría de las iglesias cristianas: casi 2000 años después, en 1977, el papa Pablo VI, obispo de Roma, ¡declaró que una mujer no puede ser sacerdote «porque Nuestro Señor era hombre»! Las fuentes de Nag Hammadi, que fueron descubiertas en momentos de crisis sociales en torno al papel de

los sexos, nos desafían a reinterpretar la historia y a revalorar la situación presente.

CAPÍTULO 4

LA PASIÓN DE CRISTO Y LA PERSECUCIÓN DE LOS CRISTIANOS [358]

Sólo en un hecho coinciden casi todas las crónicas sobre Jesús de Nazaret, tanto si las escribieron personas que le eran hostiles como otras que eran devotas suyas: que fue condenado y crucificado (h. 30) por orden del prefecto romano Poncio Pilato. Tácito, el aristocrático historiador romano (h. 55-115), que virtualmente no sabía nada de Jesús, menciona únicamente esto. En relación con la historia del infame Nerón (emperador 54-58), dice que, acusado de provocar grandes incendios en Roma, Nerón

> sustituyó como culpables y castigó con los mayores refinamientos de la crueldad a una clase de personas odiadas por sus vicios, a quienes la multitud llamaba cristianos. *Cristo, el fundador del nombre, había sufrido la pena de muerte en el reinado de Tiberio, por sentencia del procurador Poncio Pilato* y la superstición perniciosa fue contenida durante un momento, sólo para brotar una vez más, no solamente en Judea, la cuna de la enfermedad, sino en la propia capital, donde todo cuanto de horrible o vergonzoso hay en el mundo se congrega y pone de moda. [359]

El historiador judío Flavio Josefo menciona a Jesús de Nazaret en una lista de problemas que enturbiaron las relaciones de los

judíos con Roma cuando Pilato era gobernador (aproximadamente 26-36). Un comentario atribuido a Flavio Josefo da cuenta de que «Pilato, habiendo oído cómo le acusaban hombres de la más alta posición entre nosotros… le condenó a ser crucificado»[360]

Los seguidores de Jesús confirman esta crónica. El evangelio de Marcos, que probablemente es la más antigua de las crónicas del Nuevo Testamento (h. 70-80), cuenta cómo Jesús, traicionado por Judas Iscariote de noche en el huerto de Getsemaní, enfrente de Jerusalén, fue arrestado por hombres armados mientras sus discípulos huían.[361] Acusado de sedición ante Pilato, fue condenado a muerte.[362] Ya crucificado, Jesús vivió varias horas hasta que, como narra Marcos, «lanzó un fuerte grito»[363] y expiró. Los evangelios de Lucas y Juan, que quizá fueron escritos una generación después (h. 90-110), describen su muerte en términos más heroicos: Jesús perdona a sus torturadores y entrega su vida con una plegaria.[364] Sin embargo, los cuatro evangelios del Nuevo Testamento describen sin excepción sus sufrimientos, muerte y entierro apresurado. Los evangelios, por supuesto, interpretan las circunstancias que culminaron con su muerte de manera que demuestren su inocencia. Marcos dice que los principales sacerdotes y líderes de Jerusalén planeaban hacer que Jesús fuese arrestado y ejecutado debido a sus enseñanzas contra ellos.[365] Juan presenta una crónica más completa, plausible desde el punto de vista histórico. Cuenta que, al crecer la popularidad de Jesús, atrayendo un número cada vez mayor de seguidores a su movimiento, los principales sacerdotes convocaron el consejo del Sanedrín para hablar de los peligros de disturbios. Entre las masas incultas ya había quienes aclamaban a Jesús como Mesías:[366] el «rey ungido» que ellos esperaban que liberase a Israel del imperialismo extranjero y restaurase el estado judío. Cabía la posibilidad de que, especialmente durante la Pascua de los hebreos, cuando millares de judíos acudían a Jerusalén, este ím-

petu encendiera sentimientos de nacionalismo judío que ya ardían sin llama en la ciudad y estallase una revuelta. El consejo era responsable de mantener la paz entre la población judía y el ejército de ocupación romano; una paz tan tenue que, al cabo de sólo unos años, cuando un soldado romano que montaba guardia en Jerusalén durante la Pascua expresó su desprecio exponiéndose en el patio del templo, su acto provocó un motín en el que se dice que 30 000 personas perdieron la vida. Flavio Josefo, que cuenta esta historia, añade: «Así la Fiesta terminó en desgracia para la nación entera y en aflicción para todas las familias».[367]

Juan reconstruye el debate del consejo acerca de Jesús: «¿Qué hacemos?… Si le dejamos que siga así», puede que las masas se manifiesten a favor de este supuesto nuevo rey de los judíos, y «vendrán los romanos y destruirán nuestro Lugar Santo y nuestra nación».[368] El sumo sacerdote, Caifás, se mostró partidario de la conveniencia de arrestar a un solo hombre en seguida en vez de poner en peligro a toda la población.[369] Hasta Juan tuvo que reconocer la perspicacia política de tal razonamiento: escribió su crónica poco después de la guerra judía de 66-70, una insurrección contra Roma que terminó en el desastre que, según Juan, Caifás había predicho: el templo fue arrasado, la ciudad de Jerusalén fue devastada y la población diezmada.

No obstante, si bien las fuentes coinciden en los hechos básicos de la ejecución de Jesús, los cristianos discrepan marcadamente en lo que se refiere a su interpretación. Un texto gnóstico encontrado en Nag Hammadi, el *Apocalipsis de Pedro*, relata una versión radicalmente distinta de la crucifixión:

> Vi cómo aparentemente le estaban arrestando. Y dije: «¿Qué estoy viendo, oh Señor? ¿Es realmente a ti a quien prenden? ¿Y te estás aferrando a mí? ¿Y están descargando martillazos en los pies y las manos de otro? ¿Quién es éste en lo alto de la cruz, que está contento y ríe?». El

> Salvador me dijo: «Aquél a quien viste contento y riendo en lo alto de la cruz es el Jesús Viviente. Pero aquél en cuyas manos y pies están clavando los clavos es su parte carnal, es el sustituto. Avergüenzan a aquello que seguía siendo su semejanza. ¡Y mírale y [mírame a] mí!». [370]

Otro de los textos de Nag Hammadi, el *Segundo tratado del gran Set*, relata la enseñanza de Cristo en el sentido de que «era otro… quien bebió la hiel y el vinagre; no era yo. Me golpearon con la caña; era otro, Simón, que cargaba con la cruz en la espalda. Era otro sobre quien colocaron la corona de espinas. Mas yo me regocijaba en las alturas ante… su error… Y me reía de su ignorancia».[371]

¿Qué significa esto? Los *Hechos de Juan*, que es uno de los textos gnósticos más famosos y uno de los pocos descubiertos antes de Nag Hammadi, puesto que de alguna manera había sobrevivido de forma fragmentaria a las repetidas denuncias de los ortodoxos, explica que Jesús no era un ser humano, sino un ser espiritual que se adaptó a la percepción humana. Los *Hechos* cuentan que en una ocasión Jaime le vio de pie en la costa bajo la forma de un niño, pero que cuando se lo señaló a Juan: «Yo [Juan] dije: "¿Qué niño?". Y él me contestó: "El que nos llama con señas". Y yo dije: "Esto se debe a que hemos estado mucho rato contemplando el mar. No ves bien, hermano Jaime. ¿No ves al hombre que está de pie allí y que es guapo, rubio y de aspecto alegre?". Pero él me dijo: "No veo a ese hombre, hermano mío"».[372] Bajando a tierra para investigar, su confusión fue en aumento. Según Juan, «se me apareció otra vez como más bien calvo pero con una barba espesa y ondeante, mas a Jaime como un joven cuya barba justo empezaba… Intenté verle cómo era… Pero a veces él se me aparecía como un hombre pequeño y nada guapo y luego otra vez mirando hacia el cielo».[373] Prosigue Juan: «Os

contaré otra gloria, hermanos; a veces cuando quería tocarle encontraba un cuerpo material, sólido; pero otras veces, de nuevo cuando lo palpaba, su substancia era inmaterial e incorpórea… como si no existiera en absoluto».[374] Juan añade que buscó cuidadosamente huellas de pisadas, pero Jesús nunca las dejaba; ni tampoco parpadeaba. Todo esto demuestra a Juan que su naturaleza era espiritual, no humana.

Los *Hechos* relatan seguidamente que Jesús, previendo su arresto, se unió a sus discípulos en Getsemaní la noche antes: «nos reunió a todos y dijo: "Antes de serles entregado, cantemos un himno al Padre y vayamos así a encontrarnos con lo que (nos) aguarda". Así que nos dijo que formásemos un círculo, cogiéndonos las manos, y él se colocó en medio…».[375]

Después de indicar a los discípulos «Contestadme "amén"», empezó a entonar un cántico místico, parte del cual reza:

> «Al Universo pertenece el bailarín»… «Amén».
>
> «Aquél que no baila no sabe lo que ocurre»… «Amén».
>
> «Ahora si seguís mi baile, veros a vosotros mismos en Mí, que estoy hablando…
>
> Vosotros que bailáis, considerad lo que hago, pues vuestra es
>
> esta pasión del Hombre que yo debo sufrir. Pues en modo alguno hubieseis podido entender vosotros lo que sufrís a menos que a vosotros como Logos me hubiera enviado el Padre…
>
> Aprended a sufrir y seréis capaces de no sufrir». [376]

Continúa Juan:

> Después de que el Señor bailara con nosotros, queridos míos, salió [a sufrir]. Y nosotros éramos como hombres asombrados o profundamente dormidos y huimos hacia aquí y hacia allí. Y así le vi sufrir y no me quedé junto a su sufrimiento, sino que huí al monte de los Olivos y lloré… Y cuando fue colgado (en la Cruz) el viernes, en la sexta hora del día la oscuridad cubrió la tierra entera.[377]

En aquel instante Juan, que estaba sentado en una cueva de Getsemaní, tuvo de pronto una visión de Jesús, quien le dijo: «Juan, para la gente de abajo… Me están crucificando y perforando con lanzas… y me dan a beber vinagre y hiel. Mas a ti te estoy hablando y escucha lo que digo».[378] Entonces la visión revela a Juan una «cruz de luz» y le explica que «no he sufrido ninguna de las cosas que dirán de mí; incluso aquel sufrimiento que te mostré a ti y al resto en mi baile, deseo que sea llamado misterio».[379] Otros gnósticos, seguidores de Valentín, interpretan de modo distinto el significado de estas paradojas. Según el *Tratado de la resurrección*, descubierto en Nag Hammadi, en la medida en que Jesús era el «Hijo del Hombre», siendo humano, sufrió y murió como el resto de la humanidad.[380] Pero, como era también «Hijo de Dios», el espíritu divino que llevaba dentro no podía morir: en este sentido trascendía el sufrimiento y la muerte.

A pesar de ello, los cristianos ortodoxos insisten en que Jesús *era* un ser humano y en que todos los cristianos «de pensamiento recto» deben tomar la crucifixión como un acontecimiento histórico y literal. Para asegurarse de que así lo hagan, incluyen en el credo, como elemento central de la fe, la sencilla afirmación de que Jesucristo «fue crucificado en tiempos de Pondo Pilato, muerto y sepultado». El papa León el Grande (h. 447) condenó los escritos como los *Hechos de Juan* tachándolos de «semillero de múltiple perversidad», el cual «no sólo debería ser prohibido,

sino totalmente destruido y quemado con fuego». Pero, dado que los círculos heréticos seguían copiando y ocultando este texto, el II Concilio de Nicea, trescientos años más tarde, tuvo que repetir el juicio, ordenando que «Nadie debe copiar [este libro]: no sólo así, sino que consideramos que debe ser entregado al fuego».

¿Qué se esconde detrás de esta vehemencia? ¿Por qué la fe en la pasión y muerte de Cristo se convierte en un elemento esencial —algunos dicen que en *el* elemento esencial— del cristianismo ortodoxo? Estoy convencida de que no podremos responder completamente a esta pregunta hasta que reconozcamos que la controversia en torno a la interpretación de los sufrimientos y muerte de Cristo entrañaba, para los cristianos de los siglos I y II, una cuestión práctica y apremiante: ¿Cómo deben los creyentes responder a la persecución, que plantea la amenaza inminente de sus *propios* sufrimientos y muerte?

Ningún asunto podía resultar más inmediato para los discípulos de Jesús, los cuales habían vivido personalmente los hechos traumáticos de su traición y arresto, y habían oído contar su juicio, tortura y agonía final. A partir de aquel momento, especialmente cuando los más prominentes entre ellos, Pedro y Jaime, fueron arrestados y ejecutados, cada cristiano era consciente de que su afiliación al movimiento le hacía correr peligro. Tanto Tácito como Suetonio, el historiador de la corte imperial (h. 115), que compartían un desprecio total por los cristianos, hablan del grupo principalmente como blanco de la persecución oficial. Al contar la vida de Nerón, Suetonio, en una lista de las cosas *buenas* que hizo el emperador, dice que «se infligió castigo a los cristianos, una clase de personas dada a una superstición nueva y maléfica».[381] A sus comentarios sobre el incendio de Roma, Tácito añade:

> Primeramente, pues, se arrestó a aquéllos de la secta que confesaron; seguidamente, al ser descubiertos, se declaró culpables a números ingentes, no tanto por haber provocado el incendio como por su odio a la raza humana. Y el ridículo acompañó a su final: fueron cubiertos con pieles de animales salvajes y despedazados por los perros; o fueron atados a cruces y, al disminuir la luz del día, se les prendió fuego para que sirvieran como antorchas de noche. Nerón había brindado sus jardines para el espectáculo…[382]

Los actos de Nerón los interpreta Tácito atendiendo a la necesidad de encontrar un chivo expiatorio. Puede que por aquel entonces el gobierno todavía considerase —si es que los consideraba de algún modo— que los cristianos de fuera de Roma eran demasiado insignificantes para justificar la toma de medidas sistemáticas contra el movimiento. Pero desde la época en que Augusto gobernara como emperador (27 a. C.-14 d. C.), el emperador y el senado habían intervenido para reprimir a todos los disidentes sociales a quienes considerasen como posibles alborotadores, del mismo modo que reprimían a astrólogos, magos, seguidores de cultos religiosos extranjeros y filósofos.[383] El culto cristiano presentaba todas las características de una conspiración. En primer lugar, los cristianos se identificaban como seguidores de un hombre acusado de magia[384] y ejecutado por ello y por traición; en segundo lugar, eran «ateos» que denunciaban como «demonios» a los dioses que protegían las fortunas del estado romano, incluso el *genius* (espíritu divino) del mismísimo emperador; en tercer lugar, pertenecían a una sociedad ilegal. Además de estos hechos que la policía podía verificar, corrían rumores en el sentido de que detrás del secreto en que se movían se ocultaban atrocidades: sus enemigos decían que sus ritos les obligaban a comer carne y beber sangre humanas, prácticas éstas de las que

solía acusarse a los magos.[385] Si bien a la sazón no había ninguna ley que prohibiera específicamente convertirse al cristianismo, todo magistrado estaba obligado a investigar cuando a una persona se la acusaba de ser cristiana.[386] Dado que no estaba seguro de cómo debía tratar a tales casos, Plinio, el gobernador de Bitinia (una provincia del Asia Menor), escribió (h. 112) a Trajano, el emperador, pidiéndole una aclaración:

> Es mi costumbre, Señor, consultar contigo todas las cuestiones sobre las que tengo dudas. ¿Quién puede guiarme mejor…? Jamás he participado en investigaciones de cristianos, de ahí que no sepa cuál es el crimen que suele castigarse o investigarse, ni qué concesiones se hacen… Mientras tanto, éste es el método que he seguido en relación con aquéllos que fueron acusados de cristianos ante mí. Les pregunté si eran cristianos, y se lo pregunté por segunda y tercera vez con amenazas de castigarlos. Si se aferraban a ello, ordenaba que se los llevasen para ejecutarlos, pues *no tenía ninguna duda de que fuera lo que fuese lo que admitían, en todo caso merecen ser castigados por su obstinación y contumaz pertinacia… En cuanto a los que decían que ni eran ni habían sido jamás cristianos, me parecía bien dejarlos marchar*, cuando recitaban una plegaria a los dioses siguiendo mis dictados y hacían súplicas con incienso y vino ante tu estatua, que para tal fin yo había mandado traer ante el tribunal y, además, maldecían a Cristo; cosas que (según se dice) a los que son realmente cristianos no se les puede obligar a hacer.[387]

Trajano contestó dando su aprobación a la forma en que Plinio había llevado el asunto:

> Has seguido el método apropiado, mi querido segundo, en tu examen de los casos de aquéllos a los que se

> acusaba de cristianos ante ti, pues en verdad que nada puede establecerse como regla general que entrañe algo parecido a una forma fija de proceder. *No se les debe buscar; mas si se les acusa y declara culpables, se les debe castigar*: pero con la condición de que quienquiera que niegue ser cristiano y lo demuestre con sus actos, es decir, adorando a nuestros dioses, obtendrá el perdón por su arrepentimiento, por muy sospechosa que pueda ser su conducta pasada.[388]

Trajano, sin embargo, aconsejó a Plinio que no aceptase acusaciones anónimas, «pues son un mal ejemplo e indignas de nuestro tiempo». Plinio y Trajano acordaron que cualquiera que rehusara semejante gesto de lealtad debía de ocultar crímenes graves, especialmente cuando la pena por rehusarse consistía en la ejecución inmediata.

Justino, un filósofo que se había convertido al cristianismo (h. 150-155 a. C.) tuvo la audacia de escribir al emperador Antonino Pío y a su hijo, el futuro emperador Marco Aurelio, a quien se dirigió como colega en la filosofía y «amante del saber»,[389] protestando por las injusticias que los cristianos soportaban en los tribunales imperiales, Justino relata un caso reciente acaecido en Roma: el de una mujer que había participado con su esposo y los sirvientes de ambos en varias formas de actividad sexual, empujada por el vino, que luego se había convertido al cristianismo a través de la influencia de su maestro Ptolomeo, y que subsiguientemente se había negado a tomar parte en las citadas actividades. Sus amigos la persuadieron de que no se divorciara, pues albergaban la esperanza de una reconciliación. Pero cuando ella se enteró de que, durante un viaje a la ciudad egipcia de Alejandría, su marido se había comportado de forma más escandalosa que nunca, la mujer pidió el divorcio y le abandonó. El esposo, sintiéndose ultrajado, inmediatamente presentó una acusación

legal contra ella, «afirmando que era cristiana». Cuando la mujer obtuvo un aplazamiento del juicio, el esposo atacó a quien la había instruido en el cristianismo. El juez Urbico, al oír la acusación, sólo preguntó a Ptolomeo si era cristiano. Cuando él reconoció serlo, Urbico lo sentenció inmediatamente a muerte. Al oír esta orden, un hombre llamado Lucio que se encontraba en la sala del Juzgado desafió al juez:

> ¿Dónde está la justicia de este juicio? ¿Por qué has castigado a este hombre, no por adúltero, ni por fornicador, ni por ladrón, ni por salteador, sin que se le haya declarado culpable de ningún crimen, sino únicamente porque ha confesado que se le llama por el nombre de cristiano? Este juicio tuyo, Urbico, no es digno del emperador Pío, ni del filósofo, el hijo de César [Marco Aurelio], ni del sagrado Senado.[390]

Por toda respuesta Urbico dijo: «También tú pareces serlo». Y cuando Lucio replicó: «En verdad lo soy», Urbico lo condenó —así como a un segundo espectador que también protestó— a morir como Ptolomeo.

Al referir esta historia, Justino señala que cualquiera puede emplear la acusación de ser un adepto al cristianismo para ajustar alguna cuenta personal con un cristiano: «También contra mí, por consiguiente, se harán maquinaciones y seré crucificado»,[391] y añade que quizás las maquinaciones las trame uno de sus rivales profesionales, el filósofo cínico llamado Crescente. Justino tenía razón: al parecer fue Crescente quien formuló la acusación que condujo a su arresto, juicio y condena en 165 a. C. Rústico, que era amigo personal de Marco Aurelio (que para entonces ya había sucedido a su padre como emperador) presidió el proceso. Rústico ordenó la ejecución de Justino junto con la de todo un grupo de discípulos suyos, cuyo delito era el de aprender la filo-

sofía cristiana de él. Las actas del juicio demuestran que Rústico preguntó a Justino:

> «¿Dónde os reunís?»… «Dondequiera que indique la preferencia o la oportunidad de cada uno», dijo Justino. «En todo caso, ¿supones que podemos reunirnos todos en el mismo sitio? Pues no; porque el Dios de los cristianos no está circunscrito a ningún lugar; invisible, llena los cielos y la tierra y es adorado y glorificado por los creyentes en todas partes».
>
> El prefecto Rústico dijo: «Dime, ¿dónde os reunís? ¿Dónde juntas a tus discípulos?».
>
> Justino dijo: «He estado viviendo sobre los baños de un tal Martin, hijo de Timoteo, y durante todo el período de mi estancia en Roma (y ésta es la segunda) no he conocido otro lugar de reunión que aquél. Cualquiera que lo desease podía venir a mi morada y yo le impartía las palabras de la verdad».
>
> El prefecto Rústico dijo: «¿Admites, pues, que eres cristiano?». «Sí, lo soy», dijo Justino.[392]

Luego Rústico interrogó a Charitón, a una mujer llamada Charito, a Evelpisto, un esclavo en la corte imperial, a Hierax, Liberiano y Paeón, discípulos de Justino todos ellos. Todos ellos se declararon cristianos. Prosiguen las actas:

> «Pues bien», dijo el prefecto Rústico, «vayamos a la cuestión que se dirime, un asunto necesario y apremiante. Acceded a ofrecer sacrificios a los dioses».
>
> «Nadie que esté en su sano juicio», dijo Justino, «pasa de la piedad a la impiedad».
>
> El prefecto Rústico dijo: «Si no obedecéis, seréis castigados sin piedad».[393]

Cuando los acusados replicaron: «Haz lo que quieras; nosotros somos cristianos y no ofrecemos sacrificios a los dioses», Rústico pronunció la sentencia: «Que aquéllos que han rehusado ofrecer sacrificios a los dioses y a doblegarse ante el edicto del emperador sean conducidos para ser azotados y decapitados de acuerdo con las leyes».[394]

Dado este peligro, ¿qué iba a hacer un cristiano? Una vez arrestado y acusado, ¿debía confesar que era cristiano, sólo para recibir una orden de ejecución: la decapitación inmediata si uno tenía la suerte de ser ciudadano romano, cual era el caso de Justino y sus discípulos, o, si no lo era, la tortura prolongada como espectáculo en la arena del circo romano? ¿O debía negar que lo era y hacer el gesto simbólico de lealtad, con la intención de expiar más tarde la mentira?

Encargados de la desagradable tarea de ordenar ejecuciones por desobediencia, a menudo los funcionarios romanos procuraban persuadir a los acusados de que salvasen sus propias vidas. Según las crónicas de la época (h. 165), después de que el anciano y venerado obispo Policarpo de Esmirna, en el Asia Menor, fuera arrestado,

> el gobernador intentó persuadirle de que se retractara, diciendo «Ten respeto a tu edad», *y otras cosas parecidas que suelen decir*; «Jura por el *genius* del emperador. Retráctate. Di "¡Fuera los ateos!"». Policarpo, con expresión sobria, miró a toda la multitud de paganos sin ley que se encontraba en el estadio… y dijo: «¡Fuera los ateos!». El gobernador persistió diciendo: «Jura y te dejaré marchar. ¡Maldice a Cristo!». Mas Policarpo respondió: «Durante ochenta y seis años he sido su servidor y él no me ha hecho ningún daño… Si te engañas a ti mismo pensando que juraré por el *genius* del emperador, como tú dices, y

> si finges no saber quién soy yo, escucha y te lo diré claramente: soy un cristiano».[395]

Policarpo fue quemado vivo en la arena pública.

Una crónica procedente de África del Norte (h. 180) describe de qué manera el procónsul Saturnino, hallándose ante nueve hombres y tres mujeres acusados de ser cristianos, procuró salvarles la vida diciendo:

> Si recobráis el sentido, podéis obtener el perdón de nuestro señor el emperador… También nosotros somos un pueblo religioso y nuestra religión es sencilla: juramos por el *genius* de nuestro señor el emperador y ofrecemos plegarias para su salud, como también vosotros deberíais hacer.[396]

Al chocar con su obstinada resistencia, Saturnino preguntó: «¿No deseáis tiempo para reflexionar?». Esperado, uno de los acusados, replicó: «En una cuestión tan justa, no hay necesidad de reflexión». A pesar de ello, el procónsul ordenó una suspensión de treinta días con estas palabras: «Pensadlo bien». Pero treinta días después, tras interrogar a los acusados, Saturnino se vio obligado a dar la orden:

> Considerando que Esperado, Narzalo, Citino, Donata, Vestia, Segunda y los demás han confesado que han estado viviendo de acuerdo con los ritos de los cristianos, y considerando que, aunque se les ha dado la oportunidad de regresar a la usanza romana, han perseverado en su obstinación, por la presente se les condena a ser ejecutados a espada.[397]

Esperado dijo: «¡Damos gracias a Dios!». Narzalo dijo: «Hoy somos mártires en el cielo. ¡Gracias sean dadas a Dios!».

Semejante comportamiento provocó el desprecio del emperador estoico Marco Aurelio, quien menospreciaba a los cristianos por considerarlos morbosos y exhibicionistas mal guiados. Hoy día muchos estarían quizá de acuerdo con este juicio del emperador, o tacharían a los mártires de masoquistas neuróticos. Sin embargo, para los judíos y cristianos de los siglos I y II, el término tenía una connotación diferente: en griego *martus* significa sencillamente «testigo». En el imperio romano, al igual que en muchos países de todo el mundo hoy día, los miembros de ciertos grupos religiosos se ganaban la suspicacia del gobierno, el cual los consideraba organizaciones dedicadas a fomentar actividades criminales o traicioneras. Aquéllos que, al igual que Justino, se atrevían a protestar públicamente por el trato injusto que los cristianos recibían de los tribunales se convertían en blanco probable de la acción estatal. Aquéllos que entonces, al igual que ahora, se veían atrapados en semejante situación, se enfrentaban a una opción que a menudo era sencilla: o bien hablar francamente y arriesgarse a ser arrestados, torturados, sometidos a un juicio fútil y exiliados o muertos; o, en caso contrario, guardar silencio para salvarse. Sus correligionarios veneraban a los que hablaban francamente y los tenían por «confesores» y solamente consideraban como «testigos» (*martyres*) a aquéllos que mantenían sus creencias hasta la muerte.

Pero no todos los cristianos hablaban francamente. A la hora de la verdad, muchos optaban por lo contrario. Algunos consideraban que el martirio era una necedad, que era desperdiciar vidas humanas y, por ende, contrario a la voluntad de Dios. Argüían que Cristo, «habiendo muerto por nosotros, fue muerto para que nosotros no pudiéramos ser muertos».[398] Dado que los acontecimientos pasados se convierten en cuestiones de convicción religiosa sólo cuando sirven para interpretar la experiencia presente, aquí la interpretación de la muerte de Cristo pasó a ser el foco de una polémica sobre la cuestión práctica del martirio.

Los ortodoxos que expresaban mayor interés por refutar los puntos de vista «heréticos» que los gnósticos albergaban sobre la pasión de Cristo eran, sin excepción, personas que conocían por experiencia propia los peligros a que se veían expuestos los cristianos y que insistían en la necesidad de aceptar el martirio. Cuando aquel gran oponente de la herejía que era Ignacio, obispo de Antioquía, fue arrestado y juzgado, se dice que aceptó la sentencia de muerte con gozosa exultación ante semejante oportunidad de «¡imitar la pasión de mi Dios!».[399] Condenado a ser enviado de Siria a Roma para ser muerto por bestias salvajes en el anfiteatro público, Ignacio, encadenado y bajo fuerte vigilancia, escribió a los cristianos de Roma suplicándoles que no intercedieran por él:

> Escribo a todas las iglesias y doy precepto a todo el mundo, que muero gustosamente por Dios, si vosotros no lo impedís. Os suplico que no seáis una «bondad intempestiva» para mí. Permitidme ser comido por las bestias, a través de las cuales puedo acercarme a Dios. Soy trigo de Dios y soy molido por los dientes de las bestias salvajes, para que pueda convertirme en pan puro de Cristo… Hacedme este favor… Vengan sobre mí el fuego y la cruz y la lucha con las bestias salvajes, despedazamiento y descuartizamiento, el quebrantamiento de los huesos, la mutilación de las extremidades, el aplastamiento de mi cuerpo entero… ¡para que llegue junto a Jesucristo! [400]

¿Qué significa para él la pasión de Cristo? Ignacio dice que «Jesucristo… fue verdaderamente perseguido bajo Poncio Pilato, fue verdaderamente crucificado y murió».[401] Se opone con vehemencia a los cristianos gnósticos, a los que califica de «ateos» por sugerir que, dado que Cristo era un ser espiritual, sólo *pareció* sufrir y morir: «Mas si, como dicen algunos… su sufrimiento

fue sólo una apariencia, entonces *¿por qué estoy prisionero y por qué ansío luchar con las bestias salvajes? En ese caso, muero en vano*»[402] Ignacio se queja de que aquéllos que matizan su visión del sufrimiento de Cristo «no se sienten conmovidos por mis propios sufrimientos personales; ¡pues piensan las mismas cosas de mí!».[403] Sus oponentes gnósticos, poniendo en entredicho su comprensión de la pasión de Cristo, ponen directamente en duda el valor de su martirio voluntario.

Justino, a quien la tradición llama «el mártir», declara que antes de su propia conversión, cuando era todavía un filósofo platónico, presenció personalmente cómo los cristianos soportaban la tortura y la ejecución en público. Su coraje, dice, le convenció de que estaban inspirados por Dios.[404] Protestando por la persecución desencadenada a escala mundial contra los cristianos, menciona a los perseguidos en Palestina (h. 135):

> Está claro que nadie puede aterrorizar o someter a los que creemos en Jesucristo a lo largo y ancho del mundo. Porque está claro que, aunque se nos decapite y crucifique, se nos arroje a las bestias salvajes, se nos encadene y queme, y todas las demás clases de torturas, no renunciamos a nuestra confesión; pero cuanto más sucedan estas cosas, tanto más otros, en gran número, se harán creyentes.[405]

Consecuente con sus convicciones personales acerca del martirio y su valiente aceptación de su propia sentencia de muerte es la opinión de Justino de que «Jesucristo, nuestro maestro, que nació para este fin, fue crucificado bajo Poncio Pilato y murió, y resucitó de nuevo».[406] Justino concluye su *II Apología* («Defensa» para los cristianos) diciendo que la ha escrito con el único propósito de refutar las «perversas y engañosas» ideas gnósticas. Ataca a aquéllos que, según dice, son «llamados cristianos» pero a los que

él considera herejes: los seguidores de Simón, Marción y Valentín.[407] «No sabemos», dice sombríamente, combinando la admisión con la insinuación, si verdaderamente se entregan a la promiscuidad y el canibalismo, pero, añade, «sí conocemos» uno de sus crímenes: a diferencia de los ortodoxos, «a ellos ni los persiguen ni los ejecutan» como mártires.

Ireneo, el gran oponente de Valentín, era al igual que sus predecesores, un hombre cuya vida se vio marcada por la persecución. Menciona a muchos que padecieron martirio en Roma y él conocía por experiencia propia la pérdida de su amado maestro Policarpo, atrapado por la violencia de la chusma, condenado y quemado vivo entre sus enemigos. Al cabo de sólo doce años, en el verano de 177, Ireneo presenció la creciente hostilidad que los cristianos despertaban en su propia ciudad, Lyon. Primero se les prohibió entrar en lugares públicos: los mercados y los baños. Luego, cuando el gobernador provincial se ausentó de la ciudad, «la chusma se desató. Los cristianos fueron acosados y atacados abiertamente. Fueron tratados como enemigos públicos, agredidos, golpeados y apedreados. Finalmente fueron arrastrados al Foro… fueron acusados y, después de confesar que eran cristianos, fueron arrojados a la cárcel». Un amigo influyente, Vetio Epagato, que trató de intervenir en el juicio, fue silenciado a gritos: «El prefecto se limitó a preguntarle si él también era cristiano. Cuando con voz muy clara reconoció que lo era»,[408] el prefecto le condenó a muerte junto con los demás. Sus sirvientes, que fueron torturados para arrancarles información, acabaron «confesando» que, tal como sospechaban los romanos, sus amos cristianos cometían atrocidades sexuales y practicaban el canibalismo. Un testigo ocular da cuenta de que este testimonio puso a la población contra ellos: «Estas historias empezaron a circular y toda la gente se enfureció contra nosotros, hasta tal punto que incluso aquéllos que antes habían mostrado una actitud moderada debido a su amistad con nosotros ahora montaron en cólera y

rechinaron los dientes en contra nuestra».[409] Cada día eran arrestadas nuevas víctimas —los miembros más significados de las iglesias de Lyon y de la vecina ciudad de Vienne, situada a unos treinta y dos kilómetros Ródano abajo—, las cuales sufrían torturas brutales en la prisión mientras aguardaban el día señalado para la ejecución: el 1 de agosto. Este día era una fiesta dedicada a celebrar la grandeza de Roma y del emperador. Estas ocasiones exigían que el gobernador demostrase su patriotismo patrocinando grandes diversiones para toda la población de la ciudad. Semejantes obligaciones representaban un gasto enorme para los funcionarios provinciales, toda vez que tenían que contratar a gladiadores profesionales, boxeadores, equipos de lucha libre y espadachines. Pero un año antes el emperador y el senado habían aprobado una nueva ley encaminada a compensar el coste de los espectáculos gladiatorios. En lugar de los profesionales citados, ahora el gobernador podía utilizar legalmente a los criminales condenados que no fuesen ciudadanos, ofreciendo el espectáculo de su tortura y ejecución en vez de exhibiciones atléticas; el coste era de seis áureas por cabeza, una décima parte de lo que costaba contratar un gladiador de quinta categoría, con un ahorro proporcional en el caso de los de mayor categoría. Sin duda esta consideración añadió incentivo al celo oficial contra los cristianos, los cuales proporcionaban, como en el caso de Lyon, las diversiones más baratas.

La historia de una de las confesoras de Lyon, la esclava Blandina, ilustra lo que sucedía:

> Todos estábamos aterrorizados; y la señora terrenal de Blandina, que se hallaba también entre los mártires del conflicto, era presa de gran angustia porque temía que, a causa de su debilidad corporal, no fuera capaz de confesar valientemente su fe. Sin embargo, Blandina estaba henchida de tal poder que incluso los que se turnaban

> para infligirle toda suerte de torturas, del amanecer al crepúsculo, se sentían cansados y exhaustos. Ellos mismos reconocieron su derrota, dijeron que nada más podían hacerle y se sorprendieron al ver que ella seguía respirando, pues todo su cuerpo estaba quebrantado y despedazado.

Al llegar el día señalado para los juegos gladiatorios, Blandina, junto con tres de sus compañeros, Maturo, Santo y Atalo, fue conducida al anfiteatro:

> Blandina fue colgada de un poste y expuesta como cebo para los animales salvajes que soltaron contra ella. Parecía colgar allí en forma de cruz y con sus plegarias fervorosas despertó un intenso entusiasmo en aquéllos que estaban padeciendo su calvario propio… Mas ninguno de los animales la había tocado, de modo que la bajaron del poste y la encerraron nuevamente en la cárcel con la intención de conservarla para otra prueba… diminuta, débil e insignificante como era, daría inspiración a sus hermanos… Finalmente, en el último día de los juegos gladiatorios, volvieron a sacar a Blandina, esta vez junto con un chico de quince años que se llamaba Pontico. Cada día los habían llevado al anfiteatro para que contemplasen la tortura de los demás, al mismo tiempo que intentaban obligarles a jurar por los ídolos paganos. Y como perseveraban y condenaban a sus perseguidores, la multitud se enfurecía con ellos, de manera que… los sometieron a todas las atrocidades y los hicieron pasar por todas las torturas.

Tras ser azotado con látigos, mutilado por los animales y obligado a sentarse en una silla de hierro colocada sobre el fuego para abrasarle la carne, Pontico murió. Blandina, habiendo sobre-

vivido a las mismas torturas, «finalmente fue metida en una red y expuesta a un toro. Después de que el animal la arrojara por los aires durante un buen rato, ella ya no percibía lo que estaba sucediendo… Así que también ella fue ofrecida en sacrificio, mientras que los propios paganos reconocían que jamás habían visto tanto sufrimiento en una mujer».[410]

Aunque Ireneo se las arregló para zafarse del arresto, su asociación con los que estaban en la cárcel le obligó a dar cuenta de sus terribles sufrimientos a los cristianos de Roma. Cuando volvió a la Galia, encontró a la comunidad de luto: cerca de cincuenta cristianos habían perecido en los dos meses de prueba. Fue persuadido a hacerse cargo del liderato de la comunidad como sucesor del obispo Potino, que a sus noventa años había muerto a causa de la tortura y de la exposición a los elementos en la cárcel.

A pesar de todo, Ireneo no expresó hostilidad alguna contra sus conciudadanos, pero sí mucha contra los «herejes» gnósticos. Al igual que Justino, los ataca como «falsos hermanos» que «han alcanzado tal extremo de audacia que *incluso vierten desprecio sobre los mártires y vituperan a los que son muertos por confesar al Señor y que… con ello se esfuerzan por seguir los pasos de la pasión del Señor*, dando testimonio de aquél que padeció».[411] Con esta declaración concluye su detallado ataque contra la interpretación valentiniana de la pasión de Cristo. Condenando por blasfema su afirmación de que sólo la naturaleza *humana* de Cristo experimenta sufrimiento, mientras que su naturaleza divina trasciende del mismo, Ireneo insiste en que *«el mismo ser que fue arrestado y que experimentó sufrimiento, y derramó su sangre por nosotros, era tanto Cristo como el Hijo de Dios*… y se convirtió en el Salvador de aquéllos que serían entregados a la muerte por confesarle y perderían la vida».[412] A decir verdad, añade, «si alguien supone que había dos naturalezas en Cristo», la que sufrió era ciertamente superior a la que se libró del sufrimiento, «sin recibir heridas ni

insultos». En el día del juicio, advierte, cuando los mártires «alcancen la gloria, entonces todos los que hayan calumniado su martirio serán confundidos por Cristo».[413]

Tertuliano, otro feroz oponente de la herejía, cuenta cómo el espectáculo de los cristianos que padecían tortura y morían inició su propia conversión: vio a un cristiano condenado, a quienes los guardias romanos habían disfrazado de dios Atis, despedazado vivo en la arena; otro, disfrazado de Hércules, fue quemado vivo. Tertuliano reconoce que también él disfrutó una vez de «las crueldades absurdas de la exhibición del mediodía»,[414] viendo cómo otro hombre, disfrazado de dios Mercurio, ponía a prueba el cuerpo de los torturados con un hierro al rojo, y cómo otro, disfrazado de Plutón, el dios de los muertos, sacaba los cadáveres a rastras. Después de su propia conversión, Tertuliano, al igual que Ireneo, relacionó la enseñanza de la pasión y muerte de Cristo con su propio entusiasmo por el martirio: «Debes coger tu cruz y cargar con ella tras los pasos de tu Maestro… La única llave para abrir el Paraíso es la sangre de tu propia vida».[415] Tertuliano establece una relación directa entre el nacimiento de la herejía y el estallido de la persecución. Ésta, según él, impulsó a los creyentes aterrorizados a buscar el medio teológico de justificar su cobardía:

> Ésta es entre los cristianos una época de persecución. *Cuando, por consiguiente, la fe se ve agitada en gran medida y la iglesia está en llamas… entonces los gnósticos hacen su aparición; entonces los valentinianos salen arrastrándose; entonces aparecen cual burbujas todos los oponentes del martirio*… pues saben que muchos cristianos son sencillos e inexpertos y débiles y… perciben que jamás se les aplaudirá más que cuando el miedo ha abierto las entradas del alma, especialmente cuando algún terrorismo ya ha adornado con una corona la fe de los mártires.[416]

A lo que considera argumentos «heréticos» contra el martirio, Tertuliano replica:

> Ahora nos encontramos en medio de un calor intenso, la mismísima estrella perro de la persecución… el fuego y la espada han puesto a prueba a algunos cristianos y las bestias han puesto a prueba a otros; otros están en la prisión, anhelando martirios que ya han probado, habiendo sido golpeados con mazas y torturados… Nosotros mismos, habiendo sido designados para la persecución, somos como liebres cercadas desde lejos… *¡y los herejes andan por ahí como de costumbre*![417]

Esta situación, explica, le inspiró a atacar por herejes a aquellos «que se oponen al martirio, presentando la salvación como destrucción» y que tachan de necio y cruel el estímulo al martirio.

Hipólito, el culto maestro griego que enseñaba en Roma, también había presenciado el terror de la persecución bajo el emperador Severo en el año 202. El entusiasmo de Hipólito por el martirio, al igual que el de Tertuliano, rivalizaba con su odio contra la herejía. Concluye su voluminosa *Refutación de todas las herejías* insistiendo en que sólo la doctrina ortodoxa referente a la encarnación y pasión de Cristo permite al creyente soportar la persecución:

> Si no fuera de la misma naturaleza que nosotros mismos, en vano nos ordenaría imitar al maestro… No protestó contra su pasión, sino que se hizo obediente ante la muerte… en todos estos actos ofreció, como primeros frutos, su propia humanidad, con el fin de que vosotros, cuando padezcáis tribulaciones, no os desalentéis, sino que, confesando ser como el redentor, podáis morar en

> la esperanza de recibir lo que el Padre ha concedido al Hijo.[418]

El propio Hipólito, que contaba más de setenta años, cumplió su exhortación: arrestado por orden del emperador Maximino en 235, fue deportado a Cerdeña, donde murió.

Así pues, ¿qué pauta observamos? Los oponentes de la herejía en el siglo II —Ignacio, Policarpo, Justino, Ireneo, Tertuliano, Hipólito— se muestran unánimes tanto en proclamar la pasión y muerte de Cristo como en afirmar el martirio. Además, todos ellos acusan a los herejes de enseñar falsedades acerca de los sufrimientos de Cristo y de «oponerse al martirio». Ireneo declara:

> *La iglesia en todos los lugares, debido al amor que alberga por Dios, envía durante todo el tiempo, una multitud de mártires al Padre; mientras que todos los demás no sólo no tienen nada de esta clase que señalar entre ellos, sino que incluso mantienen que dar testimonio* (martyrium) *no es en absoluto necesario*… con la excepción, quizás, de uno o dos entre ellos, que de vez en cuando, junto con nuestros mártires, han soportado el oprobio del nombre… Porque la iglesia sola soporta con pureza el reproche de aquéllos que sufren persecución por la rectitud y soportan toda suerte de castigos y son condenados a muerte por el amor que albergan por Dios y la confesión de su Hijo.[419]

Ireneo niega aquí incluso el nombre de mártires a los gnósticos que mueren por la fe; en el mejor de los casos, son sólo «una especie de séquito» concedido a los mártires *verdaderos*, que son cristianos ortodoxos.

Si bien no cabe duda alguna de que Ireneo exageró la infrecuencia del martirio entre los herejes, es cierto que el martirio ocurrió raramente entre los cristianos gnósticos. El motivo de ello no era solamente la cobardía, como pretendían los ortodoxos, sino las diferencias de opinión entre ellos. ¿Qué actitud adoptaban los gnósticos ante el martirio y en qué se basaban para ello? Los documentos encontrados en Nag Hammadi indican que sus puntos de vista eran asombrosamente variados. Algunos abogaban por él; otros lo repudiaban por principio. Los seguidores de Valentín ocupaban una posición intermedia entre estos extremos. Pero una cosa está clara: en todos los casos la actitud ante el martirio concuerda con la interpretación de los sufrimientos y muerte de Cristo.

Algunos grupos de gnósticos, al igual que los ortodoxos, insistían en que Cristo sufrió y murió realmente. Se dice que varios textos descubiertos en Nag Hammadi, incluyendo el *Apocrifón de Jaime*, el *Segundo apocalipsis de Jaime* y el *Apocalipsis de Pedro*, fueron escritos por discípulos que, según se sabía, habían padecido martirio: Jaime, el hermano de Jesús, y Pedro. El autor del *Apocrifón de Jaime*, que probablemente fue un cristiano del siglo II que se sentía angustiado ante la perspectiva de ser perseguido, se coloca en la situación de Jaime y Pedro. Mientras prevén que van a padecer tortura y muerte, dice el autor, reciben una visión del Señor resucitado, que interpreta la prueba que les aguarda atendiendo a la suya propia:

> Si sois oprimidos por Satanás y perseguidos, y si hacéis su voluntad [la del Padre], yo [os digo] que él os amará y os igualará a mí… *¿No sabéis que todavía tenéis que ser insultados y acusados injustamente; y que todavía tenéis que ser encerrados en la prisión y condenados ilegalmente y crucificados [sin] razón, y enterrados [vergonzosamente], como yo mismo [lo fui]?…* En verdad os digo que nadie se salvará a me-

> nos que crea en mi cruz. Mas aquéllos que han creído en mi cruz, suyo es el reino de Dios… En verdad os digo que ninguno de los que temen a la muerte se salvará; pues *el reino de la muerte pertenece a aquéllos que se dan muerte a sí mismos*.[420]

Este autor gnóstico no sólo insiste en que Cristo sufrió y murió realmente, sino que incluso alienta a los creyentes a elegir el sufrimiento y la muerte. Al igual que Ignacio, este maestro gnóstico cree que uno se identifica con Cristo a través del sufrimiento: «¡Haceros como el Hijo del Espíritu Santo!».[421]

La misma preocupación por la persecución, así como una analogía similar entre la experiencia del creyente y la pasión del Salvador, domina el *Segundo apocalipsis de Jaime*. El Salvador, «que vivió [sin] blasfemia, murió por medio de [la blasfemia]».[422] Al morir, dice: «En verdad que estoy muriendo, mas seré hallado con vida».[423] El *Apocalipsis* culmina con la escena brutal de la tortura y muerte por apedreamiento del propio Jaime:

> los sacerdotes… le encontraron de pie junto a las columnas del templo, al lado de la poderosa piedra angular. Y decidieron arrojarlo desde lo alto y lo arrojaron. Y… lo sujetaron y lo [golpearon] mientras lo arrastraban por el suelo. Lo extendieron en el suelo y colocaron una piedra sobre su abdomen. Todos ellos pusieron sus pies sobre él, diciendo: «¡Has errado!». De nuevo lo levantaron, pues estaba vivo, y le hicieron cavar un agujero. Le hicieron colocarse en él. Después de haberle cubierto hasta el abdomen, le apedrearon.[424]

Al morir, Jaime ofrece una plegaria encaminada a fortalecer a otros cristianos que se enfrentan al martirio. Al igual que Jesús, Jaime «en verdad está muriéndose», mas «será hallado en vida».

Pero, aunque algunos gnósticos afirmaban la realidad de la pasión de Cristo y expresaban entusiasmo por el martirio, otros negaban esa realidad y atacaban dicho entusiasmo. El *Testimonio de la verdad* declara que los entusiastas del martirio no saben «quién es Cristo»:

> Los necios… pensando en su corazón que si confiesan «Somos cristianos» de palabra solamente [pero] no con poder, mientras se entregan a la ignorancia, a la muerte humana, no sabiendo adonde van, ni quién es Cristo, pensando que vivirán, cuando [en realidad] están en un error, se apresuran hacia los principados y las autoridades. Caen en sus garras debido a la ignorancia que hay en ellos.[425]

El autor ridiculiza la creencia popular de que el martirio asegura la salvación: si fuera tan sencillo, dice, *¡todo el mundo* confesaría a Cristo y se salvaría! Aquéllos que viven bajo tales ilusiones

> son mártires [vacíos], ya que sólo dan testimonio [de] sí mismos… Cuando son [perfeccionados] con una muerte [de mártir], esto es lo que están pensando: «Si nos entregamos a la muerte por el Nombre, nos salvaremos». Estas cuestiones no se resuelven de esta manera… No tienen la Palabra que da [vida].[426]

Este autor gnóstico ataca conceptos concretos del martirio conocidos a través de las fuentes ortodoxas. En primer lugar, ataca el convencimiento de que la muerte del mártir ofrece el perdón de los pecados, punto de vista expresado, por ejemplo, en la crónica ortodoxa del martirio de Policarpo: «Mediante el sufrimiento de una hora compran para sí mismos la vida eterna».[427] También Tertuliano declara que él mismo desea sufrir «para po-

der obtener de Dios el perdón total, dando su sangre a cambio».[428] En segundo lugar, este autor se mofa de los maestros ortodoxos que, al igual que Ignacio y Tertuliano, ven en el martirio una ofrenda a Dios y tienen la idea de que Dios desea «sacrificios humanos»: semejante creencia hace de Dios un caníbal. En tercer lugar, ataca a los que creen que el martirio asegura su resurrección. Rústico, el juez romano, preguntó a Justino, escasos momentos antes de ordenar su ejecución: «Escucha, tú a quien se considera educado… ¿supones que subirás al cielo?». A lo cual Justino contestó: «No lo *supongo*, sino que lo sé a ciencia cierta y estoy plenamente convencido de ello».[429] Pero el *Testimonio de la verdad* declara que tales cristianos no hacen más que «destruirse a sí mismos»: se engañaban pensando que Cristo compartía su propia mortalidad, cuando en realidad, estando lleno de poder divino, era ajeno al sufrimiento y a la muerte:

> El Hijo del Hombre [salió] de la indestructibilidad, [siendo] ajeno a la deshonra… bajó al Hades y realizó obras poderosas. Resucitó a los muertos allí… y también destruyó sus obras de entre los hombres, de manera que los cojos, los ciegos, los paralíticos y los mudos (y) los poseídos por el demonio recibieron curación… Por esta razón [destruyó] su carne de [la cruz] que [llevaba].[430]

El *Apocalipsis de Pedro* revela cómo Pedro, famoso por entender mal las cosas, recibe iluminación y descubre el verdadero secreto de la pasión de Jesús. El autor de este libro, al igual que el autor del *Apocrifón de Jaime*, era al parecer un cristiano gnóstico a quien preocupaba la amenaza de la persecución. Al empezar el *Apocalipsis*, «Pedro» teme que él y su Señor se enfrentan al mismo peligro: «Vi a los sacerdotes y a la gente corriendo hacia nosotros con piedras como si quisieran matarnos; y temí que fuéramos a morir».[431] Pero Pedro cae en trance extático y tiene una visión del Señor, quien le advierte que muchos que «aceptan nuestra

enseñanza al principio»[432] caerán en el error. Estos «falsos» creyentes (descritos, huelga decirlo, desde el punto de vista gnóstico) representan a los cristianos ortodoxos. Todos aquéllos que caen bajo su influencia «se convertirán en prisioneros suyos, ya que carecen de percepción».[433]

Lo que al autor gnóstico le parece más desagradable en estos cristianos es que coaccionan a sus correligionarios inocentes a entregarse «al verdugo» —al parecer las fuerzas del estado romano— bajo la ilusión de que si «se mantienen leales al nombre de un muerto», confesando al Cristo crucificado, «se harán puros».[434] El autor dice: «Éstos son los que oprimen a sus hermanos, diciéndoles: "A través de este [martirio] nuestro Dios muestra misericordia, dado que la salvación nos viene de esto". No conocen el castigo de los que se alegran por aquéllos que han hecho esto a los pequeños que han sido buscados y encarcelados».[435] El autor rechaza la propaganda ortodoxa favorable al martirio —basándose en que granjea la salvación— y expresa horror ante sus exclamaciones de gozo al ver los actos de violencia infligidos a los «pequeños». De esta manera la comunidad católica «manifestará un duro destino»;[436] muchos creyentes «serán despedazados entre ellos».[437]

Sin embargo, aunque el *Apocalipsis de Pedro* rechaza la visión ortodoxa del martirio, no rechaza el martirio por completo: «otros de aquéllos que sufren» (es decir, los que han alcanzado la *gnosis*) adquieren una nueva comprensión del significado de su propio sufrimiento; entienden que «perfeccionará la sabiduría de la hermandad que existe realmente».[438] En lugar de la enseñanza que esclaviza a los creyentes —la enseñanza ortodoxa sobre el Cristo crucificado— el Salvador da a Pedro la nueva visión de su pasión que comentamos anteriormente: «Aquél a quien viste contento y riendo en lo alto de la cruz es el Jesús Viviente. Pero aquél en cuyas manos y pies están clavando los clavos es su parte carnal, es el sustituto. Avergüenzan a aquello que seguía siendo

su semejanza. ¡Y mírale y (mírame) a mí!».[439] Por medio de esta visión Pedro aprende a hacer frente al sufrimiento. Al principio temía que él y el señor «morirían»; ahora comprende que sólo el cuerpo, «el equivalente carnal», el «sustituto», puede morir. El Señor explica que la «parte principal», el espíritu inteligente, es liberado para unirse «a la luz perfecta con mi espíritu santo».[440]

Las fuentes gnósticas escritas por Valentín y sus seguidores son más complejas que aquéllas que sencillamente afirman la pasión de Cristo o aquéllas que dicen que, aparte de su cuerpo mortal Cristo siguió siendo totalmente impermeable al sufrimiento. Varios textos valentinianos importantes hallados en Nag Hammadi reconocen claramente la pasión y muerte de Jesús. El *Evangelio de la verdad*, que Quispel atribuye a Valentín o a un seguidor suyo, cuenta cómo Jesús, «clavado a un árbol», fue «muerto».[441] Ampliando la metáfora cristiana de uso corriente, el autor ve a Jesús en la cruz como fruta en un árbol, una nueva «fruta del árbol del conocimiento» que da vida, no muerte: «clavado a un árbol; se convirtió en fruta del conocimiento (*gnosis*) del Padre, que, sin embargo, no se hizo destructivo porque [fue] comida, sino que dio a quienes la comieron motivo para alegrarse del descubrimiento. Porque los descubrió en sí mismo y ellos le descubrieron a él en sí mismos…».[442] Contrariamente a las fuentes ortodoxas, que interpretan la muerte de Cristo como un sacrificio que redime a la humanidad de culpa y pecado, este evangelio gnóstico ve la crucifixión como la oportunidad de descubrir el ser divino de dentro. Pese a ello, junto con esta interpretación diferente, el *Evangelio de la verdad* da una crónica conmovedora de la muerte de Jesús: «el misericordioso, el fiel, Jesús, fue paciente en la aceptación de los sufrimientos… pues sabe que su muerte es vida para muchos… Fue clavado a un árbol… Se arrastra a sí mismo hacia la muerte aunque sabe que la vida eterna lo cubre. Habiéndose despojado de los harapos perecederos, se puso la indestructibilidad…»[443]

Otro notable texto valentiniano, el *Tratado tripartito*, presenta al Salvador como «el que será engendrado y sufrirá».[444] Movido por su compasión hacia la humanidad, gustosamente se convirtió «en lo que [ella] era. Así, por ella, se hizo manifiesto en sufrimiento involuntario… No sólo cargó sobre sí la muerte de aquéllos a los que se proponía salvar, sino que, además, aceptó su pequeñez… Se dejó concebir y parir como un niño en cuerpo y alma».[445] Con todo, la naturaleza del Salvador es una paradoja. El *Tratado tripartito* explica que el que nace y sufre es el Salvador previsto por los profetas hebreos; lo que éstos no previeron es «aquello que era antes y lo que es eternamente, un Verbo no engendrado, impasible, que nació en carne».[446] De forma parecida, después de describir la muerte humana de Jesús, el *Evangelio de la verdad* añade: «el Verbo del Padre penetra en el todo… purificándolo, volviendo a introducirlo en el Padre, en la Madre, Jesús de la infinidad de la bondad».[447] Un tercer texto valentiniano, la *Interpretación de la gnosis*, articula la misma paradoja. Por un lado, el Salvador se hace vulnerable al sufrimiento y a la muerte; por el otro, es el Verbo, lleno de poder divino. El Salvador explica: «Me hice muy pequeño, para que a través de mi humildad pudiera llevaros a la gran altura, de donde habíais caído».[448]

Ninguna de estas fuentes niega que Jesús sufriera y muriera realmente; todas lo dan por sentado. Sin embargo, a todas les preocupa demostrar de qué manera, en su encarnación, Cristo trascendió de la naturaleza humana para prevalecer sobre la muerte mediante el poder divino.[449] De este modo los valentinianos inician la discusión del problema que ocuparía el lugar central de la teología cristiana al cabo de unos doscientos años: el de cómo Cristo podía ser humano y divino al mismo tiempo. Por esto Adolf von Harnack, historiador del cristianismo, los llama los «primeros teólogos cristianos».

¿Qué significa esto para el asunto del martirio? Ireneo acusa a los valentinianos de «verter desprecio» sobre los mártires y de

«calumniar su martirio». ¿Cuál es su postura? Heracleón, el distinguido maestro gnóstico y alumno de Valentín, discute directamente el martirio al comentar estas palabras de Jesús:

> Por todo el que se declare por mí ante los hombres, también el Hijo del Hombre se declarará por él ante los ángeles de Dios. Pero el que me niegue delante de los hombres, será negado delante de los ángeles de Dios… Cuando os lleven… ante los magistrados y las autoridades, no os preocupéis de cómo os defenderéis, o qué diréis…[450]

Heracleón se formula esta pregunta: ¿Qué significa «confesar a Cristo»? Explica que la gente confiesa a Cristo de distintas maneras. Algunos confiesan a Cristo en su fe y en su conducta cotidiana. Sin embargo, la mayoría de la gente considera únicamente el segundo tipo de confesión: hacer una confesión verbal («Soy cristiano») ante un magistrado. Esta última, dice, es lo que «los muchos» (los cristianos ortodoxos) consideran como la *única* confesión. Pero, señala Heracleón, «incluso los hipócritas pueden hacer esta confesión». Lo que se exige universalmente de todos los cristianos, dice, es el primer tipo de confesión; el segundo se exige de algunos, pero no de todos. Discípulos como Mateo, Felipe y Tomás nunca «confesaron» ante los magistrados; pese a ello, declara, confesaron a Cristo del modo superior, «en la fe y en la conducta durante la totalidad de sus vidas».[451]

Al nombrar concretamente a estos discípulos, que a menudo tipifican a los iniciados gnósticos (como en el *Evangelio de Felipe* y en el *Evangelio de Tomás*), Heracleón da a entender que son superiores a mártires-apóstoles como Pedro, a quien los valentinianos consideran ejemplo típico de «los muchos», es decir, de los cristianos meramente *ortodoxos*. ¿Quiere decir con ello que el martirio está bien para los cristianos corrientes, pero que no es necesa-

rio para los gnósticos? ¿Ofrece con ello a los gnósticos una base razonada para evitar el martirio?

Si eso es lo que pretende hacer, evita decirlo directamente: sus comentarios siguen siendo ambiguos. Porque luego añade que, si bien confesar a Cristo «en la fe y la conducta» es más universal, esto lleva de manera natural a hacer una confesión franca en un juicio, «si la necesidad y la razón lo dictan». ¿Qué hace que tal confesión sea «necesaria» y «racional»? Sencillamente el hecho de que un cristiano acusado ante un juez no puede *negar* a Cristo: en tal caso, reconoce Heracleón, la confesión verbal es la alternativa necesaria y racional a la negación.

Con todo, ante el martirio Heracleón expresa una actitud totalmente distinta de la de sus contemporáneos ortodoxos. No expresa ni un ápice de su entusiasmo por el martirio, ni de sus alabanzas a la «victoria gloriosa» que se obtiene por medio de la muerte. Sobre todo, nunca sugiere que el sufrimiento de los creyentes imite el de Cristo. Porque si sólo el elemento *humano* que había en Cristo experimentó la pasión, ello da a entender que también el creyente sufre únicamente en el nivel humano mientras que el espíritu divino de dentro trasciende al sufrimiento y a la muerte. Al parecer, los valentinianos consideraban que el «testimonio de sangre» del mártir ocupaba un lugar secundario respecto del testimonio *gnóstico* y superior de Cristo, punto de vista que bien pudo haber provocado la ira de Ireneo al ver que estos gnósticos «muestran desprecio» por los mártires y quitan valor a lo que él considera el «sacrificio último».

Aunque reconoce que los gnósticos tratan de elevar el nivel de comprensión teológica, Ireneo declara que «no pueden realizar una reforma lo bastante efectiva como para compensar el daño que hacen».[452] Desde tal punto de vista, todos los argumentos que podían utilizar los cristianos para evitar el martirio perjudicaban la solidaridad de la comunidad cristiana en su conjunto. En vez de identificarse con los que estaban encerrados en la cár-

cel, haciendo frente a la tortura o a la ejecución, los cristianos gnósticos podían retirar su apoyo a aquéllos a quienes consideran fanáticos demasiado entusiastas y poco ilustrados. Dice Ireneo que semejantes acciones sirven para «cortar en pedazos el glorioso cuerpo de Cristo [la iglesia] y… destruirlo».[453] La preservación de la unidad exige que todos los cristianos confiesen a Cristo «perseguido bajo Poncio Pilato, crucificado, muerto y sepultado», afirmando implícitamente la necesidad del «testimonio de sangre» que imita su pasión.

¿Por qué prevaleció el concepto ortodoxo del martirio y de la muerte de Cristo como modelo del mismo? Sugiero que la persecución dio ímpetu a la formación de la estructura organizada de la iglesia a finales del siglo II. Para enmarcar la cuestión en un contexto contemporáneo, considérese qué recurso les queda a los disidentes que se enfrentan a un sistema político masivo y poderoso: intentan dar publicidad a los casos de violencia e injusticia para granjearse el apoyo del público a escala mundial. La tortura y ejecución de un reducido número de personas conocidas sólo por sus parientes y amigos no tarda en caer en el olvido, pero los casos de los disidentes que son científicos, escritores, judíos o misioneros cristianos pueden despertar la preocupación de una comunidad internacional formada por aquéllos que se identifican con las víctimas por su afiliación profesional o religiosa.

Existe, desde luego, una diferencia importante entre la táctica antigua y la moderna. Hoy día el propósito de este tipo de publicidad consiste en generar presiones y conseguir la liberación de aquéllos que padecen torturas o cárcel. Los apologistas, al igual que Justino, se dirigieron a las autoridades romanas para protestar por el trato injusto que se daba a los cristianos y para exigir que se pusiera fin al mismo. Pero los cristianos escribieron la historia de los mártires con otra intención y con vistas a un público distinto. Escribieron exclusivamente a otras iglesias cris-

tianas, no con la esperanza de poner fin a la persecución, sino para advertirlas del peligro común, para alentarlas a emular la «gloriosa victoria» de los mártires y a consolidar las comunidades tanto internamente como en relación unas con otras. Así pues, en los siglos II y III, cuando la violencia romana amenazaba a los grupos cristianos de las provincias remotas del imperio, estos hechos eran comunicados a los cristianos esparcidos por todo el mundo conocido. Ignacio, condenado a morir en la arena romana, se dedicó, durante su último viaje, a escribir a numerosas iglesias provinciales para contarles su propia situación e instarlas a apoyar a la iglesia católica («universal») organizada en torno a los obispos. Les advirtió, sobre todo, que evitasen a los herejes que se desvían de la autoridad de los obispos y de las doctrinas ortodoxas sobre la pasión, muerte y resurrección de Cristo. Sus cartas a los cristianos de Roma, a quienes jamás había visto, son testimonio de la eficacia de tal comunicación: Ignacio tenía confianza en que intervendrían para evitar su ejecución si él les permitía hacerlo. Más tarde, cuando en junio de 177 fueron arrestados unos cincuenta cristianos de Lyon y Vienne, los detenidos escribieron inmediatamente a «nuestros hermanos de Asia y Frigia que tienen la misma fe», describiéndoles sus sufrimientos, y enviaron a Ireneo a informar la iglesia establecida en Roma.

Empujados por el peligro común, los miembros de los grupos cristianos desparramados por todo el mundo intercambiaron cartas en número creciente y viajaron de una iglesia a otra. Las crónicas de los mártires, que a menudo eran sacadas de las actas de sus juicios y de los testigos presenciales, circulaban entre las iglesias de Asia, África, Roma, Grecia, la Galia y Egipto. Por medio de tales comunicaciones los miembros de las iglesias primitivas y diversificadas cobraron conciencia de que las diferencias regionales eran obstáculos para su pretensión de participar en una sola iglesia católica. Como ya dije, Ireneo insistió en que todas las iglesias del mundo debían estar de acuerdo en la totali-

dad de los puntos de doctrina vitales, pero hasta él se escandalizó cuando Víctor, el obispo de Roma, intentó que las iglesias regionales avanzaran hacia una mayor uniformidad. En 190 Víctor exigió que los cristianos del Asia Menor abandonasen su práctica tradicional de celebrar la Pascua al mismo tiempo que los hebreos y que, en vez de ello, adoptaran la costumbre romana; o, en caso contrario, que renunciaran a su pretensión de ser «cristianos católicos». Al mismo tiempo, la iglesia romana estaba recopilando la lista definitiva de libros que a la larga aceptarían todas las iglesias cristianas. Unos órdenes cada vez más estratificados de jerarquía institucional consolidaron las comunidades internamente y regularizaron la comunicación con lo que Ireneo denominaba «la iglesia católica dispersa por todo el mundo, incluso hasta los confines de la tierra»: una red de grupos que cada vez eran más uniformes en lo que se refiere a la doctrina, el ritual, el canon y la estructura política.

Entre los de fuera, las noticias sobre la brutalidad mostrada hacia los cristianos despertaban sentimientos contradictorios. Hasta el arrogante Tácito, al describir cómo Nerón se mofaba de los cristianos y los hacía torturar hasta la muerte, se siente movido a añadir: «Incluso para los criminales que merecen un castigo extremo y ejemplar surgió un sentimiento de compasión; pues no era, tal como parecía, por el bien común, sino para saciar la crueldad de un hombre, que se les estaba destruyendo».[454]

Tras la matanza ocurrida en la arena, algunos de los ciudadanos de Lyon quisieron mutilar los cadáveres; otros se burlaron de los mártires y los tacharon de necios, mientras que otros, «que parecían hacer extensivo cierto grado de compasión», se preguntaron qué inspiraba su valentía: «¿Qué ventaja les ha dado su religión, a la que prefirieron a su propia vida?».[455] Sin duda las persecuciones aterrorizaron a muchos y les indujeron a evitar el contacto con los cristianos, pero tanto Justino como Tertuliano dicen que el espectáculo de los mártires despertó la maravilla y la

admiración que les indujeron a investigar el movimiento y luego a ingresar en él. Y ambos atestiguan que lo mismo les ocurrió a muchos otros. (Tal como comentó Justino: «Cuanto más suceden estas cosas, más son los otros que, en gran número, se hacen creyentes».)[456] Tertuliano escribe desafiando a Escápula, el procónsul de Cartago: «Tu crueldad es nuestra gloria… Todos los que presencian la noble paciencia de [los mártires] se sienten asaltados por las dudas, inflamados por el deseo de examinar la situación… y en cuanto conocen la verdad inmediatamente se alistan como discípulos».[457] Se jacta ante el fiscal romano de que «cuanto más a menudo somos segados por vosotros, más crece nuestro número: ¡la sangre de los cristianos es semilla!».[458] Aquéllos que seguían el consenso ortodoxo en la doctrina y la política eclesiástica pertenecían también a la iglesia que —confesando al Cristo crucificado— se hacía conspicua por sus mártires. Grupos de cristianos gnósticos, por otro lado, se dispersaban y perdían: aquéllos que se resistían al conformismo doctrinal, que ponían en entredicho el valor del «testimonio de sangre» y que a menudo no querían someterse a la autoridad episcopal.

Finalmente, en su retrato de la vida y pasión de Cristo, las enseñanzas ortodoxas brindaban un medio de interpretar elementos fundamentales de la experiencia humana. Rechazando la opinión gnóstica de que Jesús era un ser espiritual, los ortodoxos insistían en que, al igual que el resto de la humanidad, Jesús nació, vivió en el seno de una familia, sintió hambre y cansancio, comió y bebió vino, sufrió y murió. Llegaban incluso hasta el extremo de insistir en que resucitó *corporalmente* de entre los muertos. Una vez más, como hemos visto, la tradición ortodoxa afirma implícitamente la experiencia corporal como hecho central de la vida humana. Lo que uno hace físicamente —uno come y bebe, tiene vida sexual o se abstiene de ella, salva su vida o la entrega— es elemento vital del desarrollo *religioso* de uno. Pero aquellos gnósticos que consideraban la parte esencial de cada

persona como el «espíritu interior» desdeñaban esta experiencia física, placentera o dolorosa, por considerarla una distracción de la realidad espiritual, o incluso una ilusión. No es de extrañar, pues, que con el retrato ortodoxo se identificase mucha más gente que con el «espíritu sin cuerpo» de la tradición gnóstica. No sólo los mártires, sino todos los cristianos que han sufrido durante 2000 años, que han temido a la muerte y le han hecho frente, han visto cómo la historia del Jesús *humano* daba validez a su experiencia.

CAPÍTULO 5

¿DE QUIÉN ES LA «IGLESIA VERDADERA»?

Durante cerca de 2000 años la tradición cristiana ha preservado y venerado los escritos ortodoxos que denuncian a los gnósticos, al mismo tiempo que suprimía —y virtualmente destruía— los escritos de los mismos. Ahora, por primera vez, ciertos textos descubiertos en Nag Hammadi revelan la otra cara de la moneda: cómo los gnósticos denunciaban a los ortodoxos.[459] El *Segundo tratado del gran Set* entabla una polémica contra el cristianismo ortodoxo, contrastándolo con la «iglesia verdadera» de los gnósticos. Hablando en nombre de aquéllos a quienes llama «los hijos de la luz», el autor dice: «éramos odiados y perseguidos, no sólo por aquéllos que son ignorantes [paganos], sino también por aquéllos que creen estar promoviendo el nombre de Cristo, toda vez que estaban vacíos sin saberlo, no sabiendo quiénes son, igual que animales estúpidos».[460] El Salvador explica que tales personas hacían una imitación de la iglesia verdadera, «habiendo proclamado una doctrina de un hombre muerto y mentiras, con el fin de parecerse a la libertad y pureza de la iglesia perfecta (*ekklesia*)».[461] Acusa a semejante enseñanza de reconciliar a sus adherentes con el temor y la esclavitud, alentándolos a someterse a los representantes terrenales del creador del mundo, el cual, en su «gloria vacía», declara: «Yo soy Dios y no hay ningún otro aparte de mí».[462] Estas personas persiguen a aquéllas que han alcanzado la liberación a través de la *gnosis*, intentando apartarlas de «la verdad de su libertad».[463]

Como ya vimos, el *Apocalipsis de Pedro* describe a los cristianos católicos diciendo que son aquéllos que han caído «en un nombre erróneo y en manos de un hombre perverso y astuto, con una enseñanza en multiplicidad de formas»,[464] dejándose gobernar heréticamente. Porque, añade el autor: «blasfeman la verdad y proclaman malas enseñanzas. Y dirán cosas malas los unos contra los otros… muchos otros… que se oponen a la verdad y son los mensajeros del error… alzan su error… contra estos pensamientos puros míos…».[465] El autor toma cada una de las características de la iglesia católica como prueba de que se trata solamente de una iglesia de imitación, una falsificación, una «cofradía» que imita a la verdadera hermandad cristiana. Tales cristianos, inmersos en su ciega arrogancia, pretenden poseer la legitimidad exclusiva: «Algunos que no entienden el misterio hablan de cosas que no comprenden, pero se jactan de que el misterio de la verdad les pertenece a ellos solos».[466] Su obediencia a obispos y diáconos indica que «se doblegan ante el juicio de los líderes».[467] Oprimen a sus hermanos y calumnian a los que alcanzan la *gnosis*.

El *Testimonio de la verdad* ataca a los cristianos clericales por ser aquéllos que dicen «somos cristianos» pero «que [no saben quién] es Cristo».[468] Sin embargo, el mismo autor ataca seguidamente a otros gnósticos también, incluyendo a los seguidores de Valentín, Basílides y Simón, tachándolos de hermanos que todavía son inmaduros. Otro de los textos de Nag Hammadi, la *Enseñanza autorizada*, pretende demoler toda enseñanza, especialmente la ortodoxa, que el autor considera *no* autorizada. Al igual que Ireneo —aunque diametralmente opuesto a él—, de «aquéllos que contienden con nosotros, siendo adversarios»[469] dice que son «tratantes de cuerpos»,[470] insensatos, ignorantes, peores que paganos, porque no tienen excusa por su error.

Probablemente, el encarnizamiento de estos ataques contra la «iglesia de imitación» indica una fase avanzada de la controversia.

En el año 200 las líneas de batalla ya estaban trazadas: tanto los cristianos ortodoxos como los gnósticos afirmaban representar a la iglesia verdadera y se acusaban mutuamente de ser intrusos, hermanos falsos e hipócritas.

¿Cómo podía un creyente distinguir a los cristianos verdaderos de los falsos? Los cristianos ortodoxos y los gnósticos ofrecían respuestas distintas a esta pregunta, ya que cada uno de los dos grupos trataba de definir a la iglesia excluyendo al otro. Los cristianos gnósticos, que decían representar sólo a «los pocos», señalaban criterios cualitativos. Protestando contra la mayoría, insistían en que el bautismo no bastaba para hacer un cristiano: según el *Evangelio de Felipe*, mucha gente «se sumerge en el agua y vuelve a salir sin haber recibido nada»[471] y, pese a ello, decía ser cristiana. Tampoco la profesión de la fe, ni siquiera el martirio, cuenta como prueba: «cualquiera puede hacer estas cosas». Por encima de todo, rehusaban identificar a la iglesia con la comunidad real y visible que, según ellos, a menudo solamente la imitaba. En vez de ello, citando un dicho de Jesús («Por sus frutos los conoceréis»), exigían pruebas de madurez espiritual para demostrar que una persona pertenecía a la iglesia verdadera.

Pero, a finales del siglo II, los cristianos ortodoxos ya habían empezado a fijar criterios objetivos para ser miembro de la iglesia. Quienquiera que confesara el credo, aceptara el ritual del bautismo, participase en el culto y obedeciera al clero era aceptado como cristiano. Los obispos, que buscaban la unificación en una sola grey de las diversas iglesias esparcidas por el mundo, eliminaron los criterios cualitativos para pertenecer a la iglesia. Valorar a cada candidato según su madurez espiritual, percepción o santidad personal, como hacían los gnósticos, requeriría una administración mucho más compleja. Además, tendería a excluir a muchos que tenían gran necesidad de lo que la iglesia podía dar. Para ser verdaderamente *católica*, es decir, universal, la iglesia rechazó todas las formas de elitismo y trató de colocar al mayor

número posible de personas bajo su manto. Durante el proceso sus líderes crearon un marco claro y sencillo, consistente en doctrina, ritual y estructura política, que ha demostrado ser un sistema de organización asombrosamente eficaz.

Así, el ortodoxo Ignacio, obispo de Antioquía, define a la iglesia en términos del obispo, que es quien representa a ese sistema: «Que nadie haga nada relativo a la iglesia sin el obispo. Considérese válida la eucaristía celebrada por el obispo, o por la persona a quien él designe… Dondequiera que el obispo ofrezca [la eucaristía], que esté allí presente la congregación, del mismo modo que la iglesia católica está dondequiera que esté Jesucristo».[472] Para que a ningún «hereje» se le ocurra decir que Cristo puede estar presente incluso cuando el obispo se halla ausente, Ignacio deja bien claro que: «No es legítimo ni bautizar ni celebrar un *agape* [banquete de culto] sin el obispo… Unirse al obispo es unirse a la iglesia; separarse del obispo es separarse no sólo de la iglesia, sino del propio Dios».[473] Aparte de la jerarquía de la iglesia, insiste Ignacio, «no hay nada que pueda denominarse iglesia».[474]

Ireneo, obispo de Lyon, está de acuerdo con Ignacio en que la única iglesia verdadera es la que «preserva la misma forma de constitución eclesiástica»: «La verdadera *gnosis* es la que consiste en la doctrina de los apóstoles, y la antigua constitución [*systema*] de la iglesia a lo largo y ancho de todo el mundo, y el carácter del cuerpo de Cristo según las sucesiones de obispos, por medio de lo cual han transmitido aquello que existe en todas partes».[475] Solamente este sistema, dice Ireneo, se apoya en la «columna y suelo» de aquellos escritos apostólicos a los que él atribuye autoridad absoluta: sobre todo, los evangelios del Nuevo Testamento. Todos los demás son falsos, poco dignos de confianza, no apostólicos y redactados probablemente por herejes. Sólo la iglesia católica brinda un «sistema de doctrina muy completo»,[476]★ proclamando, como hemos visto, un Dios único, creador y pa-

dre de Cristo, que se encarnó, sufrió, murió y resucitó corporalmente de entre los muertos. Fuera de esta iglesia no hay salvación: «ella es la entrada a la vida; todas las demás son ladronas y salteadoras».[477] En su calidad de portavoz de la iglesia de Dios, Ireneo insiste en que aquéllos a quienes califica de herejes se mantengan apartados de la iglesia. Todos aquéllos que rechacen su versión de la verdad cristiana son «personas falsas, seductores perversos e hipócritas» que «hablan a la multitud acerca de los que están en la iglesia, a los que llaman *católicos o eclesiásticos*».[478] Ireneo dice que anhela «convertirlos a la iglesia de Dios»,[479] toda vez que los considera apóstatas, peores que paganos.

Los cristianos gnósticos, por el contrario, afirman que lo que distingue a la iglesia falsa de la verdadera no es su relación con el clero, sino el nivel de comprensión de sus miembros y la calidad de la relación de unos con otros. El *Apocalipsis de Pedro* declara que «aquéllos que son de la vida… habiendo sido iluminados»,[480] discriminan por cuenta propia entre lo que es verdadero y lo que es falso. Perteneciendo al «resto… llamado al conocimiento [*gnosis*]»,[481] ni tratan de dominar a los otros ni se someten a los obispos y diáconos, esos «canales sin agua». En lugar de ello, participan en «la sabiduría de la hermandad que existe realmente… la compañía espiritual con aquellos unidos en la comunión».[482]

El *Segundo tratado del gran Set* declara, de modo parecido, que lo que caracteriza a la iglesia verdadera es la unión con Dios y mutua de que gozan sus miembros, «unidos en la amistad de los amigos para siempre, que no conocen hostilidad alguna, ni maldad, sino que están unidos por mi *gnosis*… (en) la amistad de unos con otros».[483] Suya es la intimidad del matrimonio, una «boda espiritual», dado que viven «en paternidad y maternidad y hermandad racional y sabiduría»[484] como aquéllos que se aman mutuamente como «espíritus compañeros».[485]

Semejantes visiones etéreas de la «iglesia celestial» contrastan fuertemente con el retrato realista de la iglesia que ofrecen las

fuentes ortodoxas. ¿Por qué los autores gnósticos abandonan la concreción y describen a la iglesia de manera fantástica e imaginativa? Algunos eruditos dicen que ello demuestra que entendían pocas cosas acerca de las relaciones sociales y que aún les importaban menos. Carl Andresen, en su reciente y extenso estudio de la iglesia cristiana primitiva, los llama «solipsistas religiosos» que se interesaban únicamente por su propio desarrollo espiritual como individuos, mostrándose indiferentes ante las responsabilidades de la iglesia con la comunidad.[486] Pero las fuentes citadas anteriormente indican que estos gnósticos definían a la iglesia *precisamente* atendiendo a la calidad de las interrelaciones entre sus miembros.

Los escritores ortodoxos describían a la iglesia de manera concreta porque aceptaban el *statu quo*; es decir, afirmaban que la comunidad real de los congregados para el culto *era* «la iglesia». Los cristianos gnósticos disentían de ello. Enfrentándose con aquellos miembros de las iglesias a los que consideraban ignorantes, arrogantes o egoístas, se negaban a aceptar que toda la comunidad de creyentes constituyera sin más «la iglesia». Discrepando de la mayoría en torno a cuestiones como el valor del martirio, por ejemplo, pretendían discriminar entre la masa de los creyentes y aquéllos que verdaderamente tenían la *gnosis*, entre la iglesia que ellos consideraban de imitación o falsificada y la iglesia verdadera.

Considérese, por ejemplo, cómo unas disputas concretas con otros cristianos empujaron incluso a Hipólito y a Tertuliano, aquellos dos fervorosos enemigos de la herejía, a redefinir su concepto de la iglesia. Hipólito compartía la opinión de su maestro Ireneo en el sentido de que la iglesia era la única portadora de la verdad. Al igual que Ireneo, Hipólito definía dicha verdad como aquello que la sucesión apostólica garantizaba basándose en el canon y en la doctrina de la iglesia. Mas cuando un diácono llamado Calixto fue elegido obispo de Roma, Hipólito protestó

vehementemente. Hizo pública una historia escandalosa que difamaba la integridad de Calixto:

> Calixto era un esclavo de Carpóforo, un cristiano empleado en el palacio imperial. Siendo Calixto de la fe, Carpóforo le confió una cantidad nada insignificante de dinero y le dijo que sacara beneficios de la banca. Cogió el dinero y montó un negocio en el barrio llamado del Mercado del Pescado. Al pasar el tiempo no pocos depósitos le fueron confiados por viudas y hermanos… Calixto, sin embargo, estafó a todos ellos y tuvo dificultades financieras.[487]

Al enterarse de ello, Carpóforo exigió una explicación, pero, dice Hipólito, Calixto se fugó: «encontrando en el puerto un bajel que se aprestaba para zarpar, subió a bordo con la intención de ir adonde el bajel le llevase».[488] Cuando su amo le persiguió hasta la nave, Calixto comprendió que estaba atrapado y, preso de desesperación, saltó por la borda. Rescatado contra su voluntad por los marineros, mientras la multitud jaleaba desde tierra, Calixto fue entregado a Carpóforo, devuelto a Roma y encarcelado. Al parecer, Hipólito trataba de explicar de qué manera Calixto había llegado a ser torturado y encarcelado, ya que muchos lo veneraban como mártir; Hipólito mantenía que, en vez de mártir, era un delincuente. También ponía objeciones a los puntos de vista de Calixto sobre la Trinidad y le parecía escandalosamente «laxa» la política de Calixto consistente en extender el perdón de los pecados a las transgresiones sexuales. Y denunció a Calixto, el ex esclavo, por permitir a los creyentes regularizar las uniones con sus propios esclavos reconociéndolas como matrimonios válidos.

Pero Hipólito se encontraba en minoría. La mayoría de los cristianos de Roma respetaba a Calixto como maestro y mártir,

aprobaba su política y le eligió obispo. Ahora que Calixto se hallaba a la cabeza de la iglesia romana, Hipólito decidió separarse de ella. Al hacerlo volvió contra el obispo las mismas técnicas polémicas que Ireneo le enseñara a utilizar contra los gnósticos. Del mismo modo que Ireneo señalaba ciertos grupos de cristianos tachándolos de heréticos y dándoles el nombre de sus maestros («valentinianos», «simonianos», etc.), también Hipólito acusó a Calixto de enseñar herejías y dio a sus seguidores el nombre de «los calixtianos», como si fueran una secta separada de «la iglesia», a la cual el propio Hipólito decía representar.

¿Cómo podía Hipólito justificar su pretensión de representar a la iglesia cuando él y sus escasos seguidores estaban atacando a la gran mayoría de los cristianos de Roma y su obispo? Hipólito explicaba que la mayoría de los «que se decían cristianos» era incapaz de vivir de acuerdo con las normas de la iglesia *verdadera*, que consistía en «la comunidad de los que viven en santidad». Al igual que sus oponentes gnósticos, habiéndose negado a identificar a la iglesia a través de su jerarquía oficial, la caracterizaba atendiendo a las cualidades espirituales de sus miembros.

Tertuliano presentó un caso aún más dramático. Mientras se identificó a sí mismo como «cristiano católico», Tertuliano definió a la iglesia como lo hiciera Ireneo. Escribiendo su *Objeción contra los herejes*, Tertuliano proclamó que sólo su iglesia ostentaba el gobierno apostólico de la fe, veneraba el canon de las Escrituras y portaba, a través de su jerarquía eclesiástica, la sanción de la sucesión apostólica. Al igual que Ireneo, Tertuliano acusaba a los herejes de violar cada uno de estos límites. Se quejó de que sencillamente se negaban a aceptar y a creer, como hacían otros, en el imperio de la fe: en vez de ello, desafiaban a los demás a plantear cuestiones teológicas, cuando ellos mismos no pretendían tener respuesta alguna, «estando dispuestos a decir, y sinceramente, de ciertos puntos de su creencia, “Esto no es así” y “Esto lo tomo en un sentido diferente” y “Eso no lo admito”».[489]

Tertuliano advierte que semejantes interrogaciones conducen a la herejía: «Esta regla… fue enseñada por Cristo y entre nosotros no plantea más cuestiones que aquéllas que introducen los herejes y que convierten a los hombres en herejes».[490] También acusaba a los herejes de no limitarse a las escrituras del Nuevo Testamento: o bien añadían otros escritos o ponían en entredicho la interpretación ortodoxa de textos clave.[491] Asimismo, como ya vimos antes, condena a los herejes por ser «un campo de rebeldes» que rehusaba someterse a la autoridad del obispo. Abogando por un orden estricto de obediencia y sumisión, concluye diciendo que «la evidencia de la disciplina más estricta que existe entre nosotros es una prueba más de la verdad».[492]

Así habla Tertuliano el católico. Pero en las postrimerías de su vida, cuando su propio e intenso fervor le empujó a romper con la comunidad ortodoxa, la rechazó y la tachó de ser la iglesia de meros cristianos «psíquicos». En su lugar, ingresó en el movimiento montañista, cuyos partidarios denominaban la «nueva profecía», diciendo que estaban inspirados por el Espíritu Santo. Por aquel entonces Tertuliano empezó a distinguir claramente entre la iglesia empírica y otra visión de la iglesia, una visión espiritual. Ya no identificaba a la iglesia atendiendo a su organización eclesiástica, sino que la identificaba con el espíritu que santificaba a sus miembros individuales. Desprecia a la comunidad católica por ser «la iglesia de un número de obispos»: «Porque la iglesia misma, propia y principalmente, es espíritu, en el cual hay la trinidad de una divinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo… La iglesia se congrega allí donde el Señor dispone; es una iglesia espiritual para el pueblo espiritual; ¡no es la iglesia de un grupo de obispos!».[493]

¿Qué impelía a los disidentes del cristianismo católico a mantener o crear semejantes descripciones visionarias de la iglesia? ¿Estaban sus visiones «en el aire» porque les interesaba la especulación teórica? Al contrario, sus motivos eran a veces tradiciona-

les y polémicos, pero a veces también eran políticos. Estaban convencidos de que la «iglesia visible» —la red real de comunidades católicas— estaba equivocada desde el principio o se había estropeado más adelante. La iglesia verdadera, por contra, era «invisible»: sólo sus miembros percibían quién pertenecía a ella y quién no. Los disidentes se proponían que su idea de una iglesia invisible se opusiera a las pretensiones de los que decían representar a la iglesia universal. Martín Lutero hizo lo mismo 1300 años después. Cuando su devoción por la iglesia católica se transformó en críticas y luego en rechazamiento, empezó a insistir, junto con otros reformadores protestantes, en que la iglesia verdadera era «invisible», es decir, no idéntica al catolicismo.

El autor gnóstico del *Testimonio de la verdad* hubiese estado de acuerdo con Lutero y hubiera ido mucho más lejos. Rechaza, por considerarlas falaces, todas las características del cristianismo clerical. La obediencia a la jerarquía exige que los creyentes se sometan a «guías ciegos» cuya autoridad procede del creador malévolo. El conformismo con el imperio de la fe trata de limitar a todos los cristianos a una ideología inferior: «Dicen: “[Aunque] un [ángel] baje del cielo y os predique más allá de lo que nosotros os predicamos, ¡maldito sea!”».[494] La fe en los sacramentos demuestra una manera de pensar ingenua y mágica: los cristianos católicos practican el bautismo como rito de iniciación que les garantiza «una esperanza de salvación»,[495] creyendo que sólo aquéllos que reciben el bautismo van «encaminados hacia la vida».[496]

Contra semejantes «mentiras» el gnóstico declara que «éste, por consiguiente, es el testimonio *verdadero*: cuando el hombre se conozca a sí mismo, y a Dios que está por encima de la verdad, se salvará».[497] Sólo aquéllos que se dan cuenta de que han estado viviendo en la ignorancia y que aprenden a liberarse a sí mismos descubriendo quiénes son experimentan la iluminación como una nueva vida, como «la resurrección». Los ritos físicos como el

bautismo dejan de ser pertinentes, porque «el bautismo de la verdad es otra cosa; es renunciando [al] mundo que se encuentra».

Contra aquéllos que pretendían tener acceso exclusivo a la verdad, aquéllos que seguían la ley y la autoridad, y que expresaban su fe por medio de un ritual, este autor expone su propia visión: «Quienquiera que sea capaz de renunciar a ellos [al dinero y al comercio sexual] demuestra [que] es [de] la generación del [Hijo del Hombre], y que tiene poder para acusar[los]».[498] Al igual que Hipólito y Tertuliano, pero más radical que ambos, este maestro alaba la abstinencia sexual y la renuncia a la riqueza como pruebas del verdadero cristiano.

La *Enseñanza autorizada*, otro texto descubierto en Nag Hammadi, también ataca de forma vehemente al cristianismo católico. El autor narra la historia del alma, que originalmente vino del cielo, de la «plenitud del ser»,[499] pero cuando «fue introducida en el cuerpo»[500] experimentó deseo sensual, pasiones, odio y envidia. Está claro que la alegoría se refiere a la lucha del alma individual contra las pasiones y el pecado; sin embargo, el lenguaje de la crónica hace pensar también en un punto de referencia más amplio y social. Relata la lucha de aquéllos que son espirituales, análogos al alma (con la que el autor se identifica), contra aquéllos que son esencialmente extraños a ella. El autor explica que algunos a los que llamaban «hermanos nuestros», que decían ser cristianos, en realidad eran intrusos. Aunque «la palabra les ha sido predicada»[501] y oyeron «la llamada»[502] y llevaron a cabo actos de adoración, éstos que se decían cristianos eran «peores que… los paganos»,[503] los cuales tenían una excusa para su ignorancia.

¿En qué se basa el gnóstico para acusar a estos creyentes? Primeramente, en que «no buscan a Dios».[504] El gnóstico interpreta el mensaje de Cristo no como el ofrecimiento de una serie de respuestas, sino como un estímulo para iniciar una búsqueda: «buscad e inquirid sobre los caminos que deberíais seguir, pues

no hay nada más tan bueno como esto».[505] El alma racional anhela «ver con su mente y percibir a sus parientes e informarse sobre su raíz… con el fin de poder recibir lo que es suyo…».[506] ¿Cuál es el resultado? El autor declara que alcanza satisfacción: «el alma racional que se fatigó buscando… se informó sobre Dios. Trabajó inquiriendo, soportando dolor en su cuerpo, cansando sus pies tras los evangelistas, informándose acerca del Inescrutable… Vino a reposar en aquél que está en reposo. Se reclinó en la cámara nupcial. Comió del banquete que había anhelado… Encontró lo que había buscado».[507] Aquéllos que son gnósticos siguen su senda. Pero los cristianos no gnósticos «no buscan»: «éstos —los que son ignorantes— no buscan a Dios… no inquieren acerca de Dios… el hombre insensato oye la llamada, pero ignora el lugar al que ha sido llamado. Y no preguntó, durante la prédica, "¿Dónde está el templo en el que debería entrar para adorar?"».[508] Aquéllos que se limitan a creer las prédicas que oyen, sin hacer preguntas, y que aceptan el culto que se les coloca delante, no sólo permanecen ignorantes ellos mismos, sino que «si encuentran a otra persona que pregunta acerca de su salvación»,[509] actúan inmediatamente para censurarla y silenciarla.

En segundo lugar, estos «enemigos» afirman que ellos mismos son el «pastor» del alma: «No se dieron cuenta de que tiene un cuerpo invisible, espiritual; piensan: "No somos su pastor, que la alimenta". Pero no se dieron cuenta de que ella conoce otro camino que a ellos se les oculta. Éste, su verdadero pastor, le enseñó en la *gnosis*».[510] Utilizando el término comúnmente empleado para significar obispo (*poimen*: «pastor»), el autor se refiere, al parecer, a miembros del clero: ellos no sabían que el cristiano gnóstico tenía acceso directo a Cristo, el verdadero pastor del alma, y no necesitaba que ellos lo guiaran. Tampoco se daban cuenta éstos que presumían de pastores de que la iglesia verdadera no era la visible (la comunidad que ellos presiden), sino que

«tiene un cuerpo invisible, espiritual»,[511] es decir, que incluía solamente a aquéllos que eran espirituales. Solamente Cristo y ellos mismos sabían quiénes eran. Además, estos «intrusos» se permitían beber vino, tener actividad sexual y trabajar en asuntos corrientes, igual que los paganos. Para justificar su conducta, oprimían y calumniaban a aquéllos que habían alcanzado la *gnosis* y que practicaban la renuncia total. El gnóstico declara: «no nos interesan cuando nos [difaman]. Y no les hacemos caso cuando nos maldicen. Cuando nos arrojan la vergüenza a la cara los miramos y no hablamos. Porque ellos trabajan en sus asuntos, mas nosotros vamos de un lado a otro hambrientos y sedientos…».[512] Estos «enemigos», a mi modo de ver, seguían la clase de consejo que los líderes ortodoxos como Ireneo, Tertuliano e Hipólito prescribían para tratar con los herejes. En primer lugar, rehusaban poner en duda el imperio de la fe y de la doctrina común. Tertuliano advierte que tanto «los herejes como los filósofos» hacen las mismas preguntas e insta a los creyentes a rechazarlos a todos: «¡Fuera todos los intentos de producir un cristianismo donde se mezcle la composición estoica, platónica o dialéctica! ¡No queremos disputas curiosas después de poseer a Jesucristo, ni que se inquiera sobre el goce del evangelio! Con nuestra fe no deseamos otra creencia».[513] Se queja de que los herejes dan la bienvenida a todo el que se una a ellos, «pues no les importa que traten los temas de forma diferente» siempre y cuando se reúnan para aproximarse a «la ciudad de la verdad única».[514] Con todo, su metáfora indica que los gnósticos no eran relativistas ni escépticos. Al igual que los ortodoxos, buscaban la «verdad única». Pero los gnósticos tendían a considerar todas las doctrinas, especulaciones y mitos —tanto los suyos como los ajenos— solamente como aproximaciones a la verdad. Los ortodoxos, por el contrario, empezaban a identificar su propia doctrina como la verdad, la única forma legítima de fe cristiana. Tertuliano reconoce que los herejes afirmaban seguir el consejo de Jesús («Buscad y halla-

réis; llamad y se os abrirá»).[515] Mas esto, dice, significa que Cristo enseñó «una cosa definida»: lo que contiene el imperio de la fe. Una vez se ha encontrado y creído esto, al cristiano no le queda nada más que buscar: «Fuera la persona que busca allí donde nunca encuentra; pues busca donde nada puede encontrarse. Fuera aquél que siempre está llamando; porque nunca se le abrirá, pues llama donde no hay nadie que pueda abrir. Fuera aquél que siempre está preguntando, porque nunca será oído, pues pregunta a uno que no oye».[516] Ireneo se muestra de acuerdo: «Según este modo de proceder, uno estaría siempre inquiriendo, sin encontrar nada jamás, porque ha rechazado el mismísimo método de descubrimiento».[517] El único proceder seguro y exacto, dice, consiste en aceptar con fe lo que la iglesia enseña, reconociendo los límites del entendimiento humano.

Como hemos visto, estos «enemigos» de los gnósticos seguían el consejo de los padres de la iglesia afirmando las pretensiones del clero sobre los cristianos gnósticos. Además, a los gnósticos «impenitentes» los trataban como a gentes ajenas a la fe cristiana; y finalmente, afirmaban el valor del trabajo corriente y de la vida de familia sobre las exigencias del ascetismo radical.

Mientras que los cristianos católicos y los gnósticos radicales adoptaban posturas contrarias, afirmando cada uno de los dos grupos ser representante de la iglesia, los valentinianos ocupaban una posición intermedia. Resistiéndose al intento ortodoxo de ponerles la etiqueta de intrusos, se identificaban a sí mismos como miembros de pleno derecho de la iglesia. Pero los valentinianos debatían vehementemente entre ellos mismos la cuestión opuesta: la condición de cristianos *católicos*. Tan serio era su desacuerdo al respecto que finalmente la crisis dividió a los seguidores de Valentín en dos facciones diferentes.

¿Estaban los cristianos católicos incluidos en la iglesia, el «cuerpo de Cristo»? La rama oriental de los valentinianos decía que *no*. Mantenía que el cuerpo de Cristo, la iglesia, era «pura-

mente espiritual» y consistía únicamente en aquéllos que eran espirituales, que habían recibido la *gnosis*. Teodoto, el gran maestro de la escuela oriental, definía a la iglesia como «la raza escogida»,[518] aquéllos que habían sido «elegidos antes de la fundación del mundo».[519] Su salvación era segura, predestinada… y exclusiva. Al igual que Tertuliano en sus años postreros, Teodoto enseñaba que sólo aquéllos que recibían inspiración espiritual directa pertenecían a la «iglesia espiritual».[520]

Pero Ptolomeo y Heracleón, los principales maestros de la escuela valentiniana occidental, discrepaban. Contra Teodoto afirmaban que «el cuerpo de Cristo», la iglesia, consistía en dos elementos distintos, uno espiritual y otro no espiritual. Esto quería decir, según ellos, que *ambos* grupos de cristianos, los gnósticos y los no gnósticos, se hallaban dentro de la misma iglesia. Citando las palabras de Jesús en el sentido de que «muchos son llamados, mas pocos escogidos», explicaban que los cristianos que carecían de *gnosis* —la gran mayoría— constituían los muchos que eran llamados. Ellos mismos, como cristianos gnósticos, pertenecían a los pocos que eran escogidos. Heracleón enseñaba que Dios les había dado entendimiento espiritual en bien de los demás, para que pudieran enseñar a «los muchos» y llevarlos a la *gnosis*.[521]

El maestro gnóstico Ptolomeo estaba de acuerdo: Cristo combinaba dentro de la iglesia a cristianos espirituales y no espirituales para que al final todos puedan ser espirituales.[522] Mientras tanto, ambas categorías pertenecían a una iglesia única; ambas eran bautizadas; ambas participaban en la celebración de la misa; ambas hacían la misma confesión. Lo que las diferenciaba era el nivel de su entendimiento. Los cristianos no iniciados adoraban equivocadamente al creador, como si fuera Dios; creían en Cristo como aquél que los salvaría del pecado y que había resucitado corporalmente de entre los muertos: lo aceptaban como acto de fe, pero sin comprender el misterio de su naturaleza… ni de la suya propia. Pero aquéllos que habían recibido la *gnosis* recono-

cían a Cristo como aquél que había sido enviado por el Padre de la Verdad, cuya venida les revelaba que su propia naturaleza era idéntica a la suya y a la de Dios.

Para ilustrar su relación, Heracleón ofrece una interpretación simbólica de la iglesia como templo: los que eran cristianos corrientes, que aún no eran gnósticos, adoraban como los levitas, en el patio del templo, aislados del misterio. Sólo aquéllos que tenían *gnosis* podían entrar en el «santo de los santos», que significaba el lugar «donde aquéllos que son espirituales adoran a Dios». Sin embargo, un solo templo —la iglesia— abarcaba ambos lugares de culto.[523]

El valentiniano que escribió la *Interpretación del conocimiento* está de acuerdo con este punto de vista. Explica que, si bien Jesús vino al mundo y murió por la «iglesia de los mortales»,[524] ahora esta iglesia, el «lugar de la fe», estaba escindida y dividida en facciones.[525] Algunos miembros habían recibido dones espirituales: la facultad de curar, de profetizar y, sobre todo, la *gnosis*; otros, no.

Este maestro gnóstico expresa preocupación porque a menudo esta situación ocasionaba hostilidad y errores de interpretación. Aquéllos que eran espiritualmente avanzados tendían a apartarse de aquéllos a los que consideraban cristianos «ignorantes» y no se decidían a compartir con ellos sus percepciones. Aquéllos que carecían de inspiración espiritual envidiaban a los que hablaban en público durante el culto y que profetizaban, enseñaban y curaban a los otros.[526]

El autor se dirige a toda la comunidad al tratar de reconciliar a los cristianos gnósticos con los que no lo son. Recurriendo a una metáfora tradicional, les recuerda que todos los creyentes son miembros de la iglesia, el «cuerpo de Cristo». Primero recuerda las palabras de Pablo: «Pues del mismo modo que el cuerpo es uno, aunque tiene muchos miembros, y todos los miembros del

cuerpo, no obstante su pluralidad, no forman más que un solo cuerpo, así también Cristo… Y no puede el ojo decir a la mano: "¡No te necesito!" Ni la cabeza a los pies: "¡No os necesito!"». [527] Luego procede a predicar a aquéllos que se sienten inferiores, pues, careciendo de poderes espirituales, todavía no son iniciados gnósticos: «No acuséis a vuestra Cabeza [Cristo] porque no os ha hecho como un ojo, sino como un dedo; y no sintáis celos de lo que ha sido hecho ojo o mano o pie, mas dad las gracias porque no estáis fuera del cuerpo».[528] A aquéllos que son espirituales, que tienen *gnosis* y que han recibido «dones» les dice: «¿Tiene alguien un don profético? Compartidlo sin titubear. No os acerquéis a vuestro hermano con celos… ¿Cómo sabéis [que alguien] es ignorante?… [Vosotros] sois ignorantes cuando [los odiáis] y estáis celosos de ellos».[529] Al igual que Pablo, insta a todos los miembros a amarse los unos a los otros, a trabajar y sufrir juntos, cristianos maduros e inmaduros por igual, gnósticos y creyentes normales, y de esta manera «compartir la [verdadera] armonía».[530] Así pues, según la escuela occidental de gnósticos valentinianos, «la iglesia» incluía a la comunidad de cristianos católicos, pero no estaba limitada a ella. La mayoría de los cristianos, afirma la escuela citada, ni siquiera percibió el elemento más importante de la iglesia, el elemento espiritual, que consistía en todos los que tenían *gnosis*.

Huelga decir que, desde el punto de vista del obispo, la postura gnóstica era escandalosa. Estos herejes ponían en duda su derecho de definir lo que él consideraba como su propia iglesia; tenían la audacia de debatir si los cristianos católicos participaban o no; y decían que su propio grupo formaba el núcleo esencial, la «iglesia espiritual». Los líderes ortodoxos rechazaban semejante elitismo religioso y en su lugar intentaban edificar una iglesia *universal*. Deseando abrir esta iglesia a todo el mundo, daban la bienvenida a miembros procedentes de todas las clases sociales, de todos los orígenes raciales o culturales, ya fuesen cultos o

analfabetos: todo el mundo, es decir, que se sometiera a su sistema de organización. Los obispos excluían a aquéllos que desafiaban alguno de los tres elementos de este sistema: doctrina, ritual y jerarquía clerical. Y los gnósticos estaban en contra de los tres sin excepción. Solamente suprimiendo el gnosticismo establecieron los líderes ortodoxos ese sistema de organización que unía a todos los creyentes en una sola estructura institucional. Entre los miembros de primera y segunda clase no permitían más distinción que la que existía entre el clero y el laicado; ni tampoco toleraban a quien afirmase estar exento de conformidad doctrinal, de participación ritual y de obediencia a la disciplina que administraban los sacerdotes y los obispos. Las iglesias gnósticas, que rechazaban ese sistema a favor de formas más subjetivas de afiliación religiosa, sobrevivieron como iglesias sólo durante unos centenares de años.

CAPÍTULO 6

GNOSIS: EL CONOCIMIENTO DE SÍ MISMO COMO CONOCIMIENTO DE DIOS

«Le dice Tomás: "Señor, no sabemos a dónde vas, ¿cómo podemos saber el camino?". Le dice Jesús: "Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida. Nadie va al Padre sino por mí"».[531] El evangelio de Juan, que contiene estas palabras, es un libro notable que muchos cristianos gnósticos reivindicaban para sí y utilizaban como fuente principal para la enseñanza gnóstica.[532] Sin embargo, la iglesia naciente, pese a cierta oposición de los ortodoxos, incluyó a Juan en el Nuevo Testamento. ¿Qué hace que Juan resulte aceptablemente «ortodoxo»? ¿Por qué la iglesia aceptó a Juan al mismo tiempo que rechazaba escritos tales como el *Evangelio de Tomás* o el *Diálogo del Salvador*? Al considerar esta cuestión, recuérdese que toda persona que viaje en coche por los Estados Unidos probablemente verá unos grandes carteles que proclaman estas palabras de Juan y que están firmados por alguna de las iglesias locales. Su propósito es claro: al indicar que uno encuentra a Dios sólo a través de Jesús, las citadas palabras, en su contexto contemporáneo, dan a entender que uno encuentra a Jesús sólo a través de la iglesia. De modo parecido, en los primeros siglos de la era actual los cristianos que querían reforzar la iglesia institucional hallaban apoyo en Juan.

Las fuentes gnósticas ofrecen una perspectiva religiosa distinta: Según el *Diálogo del Salvador*, por ejemplo, cuando los discí-

pulos hicieron la misma pregunta a Jesús («¿Cuál es el lugar al que debemos ir?»), él respondió: «el lugar al que podéis llegar, ¡colocaros allí!».[533] El *Evangelio de Tomás* relata que cuando los discípulos preguntaron a Jesús a dónde debían ir, él se limitó a decirles: «Hay luz dentro de un hombre de luz e ilumina el mundo entero. Si no brilla, es oscuridad».[534] Lejos de legitimizar institución alguna, ambos dichos lo que hacen es dirigirle a uno hacia uno mismo: hacia la capacidad interior de uno mismo para encontrar su dirección propia, hacia la «luz de dentro».

El contraste bosquejado arriba es, por supuesto, algo simplista. Los mismos seguidores de Valentín demostraron convincentemente que muchas de las afirmaciones e historias que aparecen en el evangelio de Juan podrían prestarse a semejantes interpretaciones. Pero, al parecer, los cristianos como Ireneo decidieron que, pensándolo bien, el evangelio de Juan (especialmente, quizás, cuando se coloca detrás de los de Mateo, Marcos y Lucas) podía satisfacer las necesidades de la institución naciente.

Al organizarse políticamente, la iglesia fue capaz de albergar en su seno numerosas ideas y prácticas contradictorias siempre y cuando los elementos en disputa sirvieran de apoyo a su estructura institucional básica. En los siglos III y IV, por ejemplo, centenares de cristianos católicos adoptaron formas ascéticas de autodisciplina, buscando la percepción religiosa a través de la soledad, las visiones y la experiencia extática. (Los términos «monje» y «monástico» vienen de la palabra griega *monajos*, que significa «solitario» o «solo», palabras éstas que el *Evangelio de Tomás* utiliza con frecuencia para referirse a los gnósticos). En vez de excluir al movimiento monástico, en el siglo IV la iglesia tomó medidas para poner a los monjes bajo la autoridad episcopal. El estudioso Frederik Wisse ha sugerido que los monjes que vivían en el monasterio de San Pacomio, a poca distancia del lugar donde se encontraron los textos, posiblemente incluyeron los textos de Nag Hammadi en su biblioteca devocional.[535] Pero en 367, cuando

Atanasio, el poderoso arzobispo de Alejandría, ordenó que se purgasen todos los «libros apócrifos» con tendencias «heréticas», puede que uno (o varios) de los monjes escondiera los preciosos manuscritos en la jarra y enterrase ésta en la montaña de Jabal al-Tarif, donde Muhammad ‘Ali la encontró 1600 años después.

Además, a medida que la iglesia, pese a su disparidad interna, fue convirtiéndose cada vez más en una unidad política entre 150 y 400, sus líderes tendieron a tratar a sus oponentes —que formaban una serie de grupos aún más diversos— como si también ellos constituyeran una unidad política *opuesta*. Cuando Ireneo denunció a los herejes como «gnósticos»[536] no se refería tanto a algún acuerdo doctrinal concreto que existiera entre ellos (a decir verdad, con frecuencia les echó en cara la variedad de sus creencias) como al hecho de que todos ellos se resistieran a aceptar la autoridad del clero, el credo y el canon del Nuevo Testamento.

¿Qué tenían en común —suponiendo que tuvieran algo— los diversos grupos a los que Ireneo calificó de «gnósticos»? O, para formular la pregunta de otra manera, ¿qué tienen en común los diversos textos encontrados en Nag Hammadi? Ninguna respuesta sencilla podría abarcar a todos los grupos que sufren los ataques de los ortodoxos, ni a todos los textos distintos que integran la colección de Nag Hammadi. Pese a ello, sugiero que lo malo del gnosticismo, desde el punto de vista ortodoxo, no era sólo que los gnósticos discreparan con frecuencia de la mayoría en asuntos concretos como los que hemos estudiado hasta ahora: la organización de la autoridad, la participación de las mujeres, el martirio: los ortodoxos reconocían que aquéllos a quienes llamaban «gnósticos» compartían una perspectiva religiosa fundamental que seguía siendo la antítesis de las pretensiones de la iglesia institucional.

Porque los cristianos ortodoxos insistían en que la humanidad necesita un camino más allá de su propio poder —un camino da-

do divinamente— para acercarse a Dios. Y esto, declararon, era lo que la iglesia católica brindaba a aquéllos que se hubieran perdido sin él: «Fuera de la iglesia no hay salvación». Su convicción se basaba en la premisa de que Dios creó a la humanidad. Como dice Ireneo: «En este sentido Dios difiere de la humanidad; Dios hace, pero la humanidad es hecha».[537] Uno es el agente que origina, el otro es el receptor pasivo; uno es «verdaderamente perfecto en todas las cosas»,[538] omnipotente, infinito; el otro, una criatura imperfecta y finita. El filósofo Justino dice que cuando reconoció la gran diferencia que hay entre la mente humana y Dios abandonó a Platón y se convirtió en un filósofo cristiano. Relata que antes de su conversión un anciano puso en entredicho sus supuestos básicos diciendo: «Entonces, ¿qué afinidad hay entre nosotros y Dios? ¿Es el alma también divina e inmortal y parte de esa mente muy regia?». Justino, hablando como discípulo de Platón, contestó sin titubear: «Ciertamente».[539] Pero cuando las nuevas preguntas del anciano le llevaron a dudar de esa certidumbre, dice que se dio cuenta de que el alma humana no podía encontrar a Dios dentro de sí misma y que, en vez de ello, necesitaba ser iluminada por la revelación divina: por medio de las Escrituras y de la fe proclamada en la iglesia.

Sin embargo, algunos cristianos gnósticos llegaron hasta el extremo de afirmar que la humanidad creó a Dios y de esta manera, partiendo de su propio potencial interior, descubrió por sí misma la revelación de la verdad. Puede que esta convicción subraye el comentario irónico que aparece en el *Evangelio de Felipe*: «Dios creó a la humanidad; [pero ahora los seres humanos] crean a Dios. Así son las cosas en el mundo: los seres humanos hacen dioses y adoran su creación. ¡Sería apropiado que los dioses adorasen a los seres humanos!».[540] El gnóstico Valentín enseñó que la humanidad misma manifiesta la vida y la revelación divinas. La iglesia, dice, consiste en esa porción de la humanidad que reconoce y celebra su origen divino.[541] Mas Valentín no utilizó el

término en su sentido contemporáneo, para referirse a la raza humana vista colectivamente. En lugar de ello, él y sus seguidores pensaban en la *Anthropos* (traducida aquí por «humanidad») como la naturaleza que había debajo de esa entidad colectiva, el arquetipo, o esencia espiritual, del ser humano. En este sentido, algunos de los seguidores de Valentín, «aquellos… considerados más hábiles»[542] que el resto, estaban de acuerdo con el maestro Colorbaso, según el cual cuando Dios se reveló lo hizo bajo la forma de *Anthropos*. Pero otros, según cuenta Ireneo, afirmaban que «el padre principal del todo, el comienzo principal y el incomprensible principal, se llama *Anthropos*… y ése es el misterio grande y abstruso, a saber: que el poder que está por encima de todos los demás y que abarca a todos los demás se llama *Anthropos*».[543] Por tal razón, explicaban estos gnósticos, el Salvador se llamó a sí mismo «Hijo del Hombre» (es decir, Hijo de *Anthropos*).[544] Los gnósticos setianos, que daban al creador el nombre de Ialdabaoth (nombre que, al parecer, procedía del judaísmo místico pero que aquí indica su estado inferior), decían que por este motivo, cuando el creador, «Ialdabaoth, haciéndose arrogante de espíritu, se jactó sobre todos aquéllos que estaban debajo suyo y explicó: "Yo soy padre y Dios y sobre mí no hay nadie", su madre, oyéndole hablar así, clamó contra él: "No mientas, Ialdabaoth; pues el padre de todos, el *Anthropos* principal, está por encima de ti; y lo mismo *Anthropos*, el hijo de *Anthropos*"».[545] Como dijera otro valentiniano, dado que los seres humanos crearon todo el lenguaje de expresión religiosa, la humanidad, de hecho, creó el mundo divino: «y este *Anthropos* es realmente aquél que es Dios por encima de todos».

Así pues, muchos gnósticos hubiesen estado de acuerdo, en principio, con Ludwig Feuerbach, el psicólogo del siglo XIX, en que «la teología es en realidad antropología» (el término, huelga decirlo, se deriva de *anthropos* y significa «estudio de la humanidad»). Para los gnósticos, explorar la *psique* se convirtió explícita-

mente en lo que hoy es implícitamente para mucha gente: una búsqueda religiosa. Algunos que buscan su propia dirección interior, al igual que los gnósticos radicales, rechazan las instituciones religiosas como obstáculo a su progreso. Otros, al igual que los valentinianos, participan gustosamente en ellas, aunque consideran a la iglesia más como instrumento para descubrirse a sí mismos que como la necesaria «arca de salvación».

Además de definir a Dios de manera opuesta, los gnósticos y los ortodoxos diagnosticaban la condición humana de modo muy distinto. Los ortodoxos seguían la tradicional enseñanza judía de que lo que separa a la humanidad de Dios, además de la disimilitud esencial, es el pecado humano. La palabra que en el Nuevo Testamento significa pecado, *hamartia*, tiene su origen en el deporte del tiro con arco y significa literalmente «errar el blanco». Las fuentes del Nuevo Testamento nos enseñan que si padecemos aflicciones, mentales y físicas, es porque no alcanzamos el objetivo moral al que apuntamos: «todos pecaron y están privados de la gloria de Dios».[546] Así, según el evangelio de Marcos, cuando vino a reconciliar a Dios con la humanidad, Jesús anunció: «El tiempo se ha cumplido y el Reino de Dios está cerca; convertíos y creed en la Buena Nueva».[547] Marcos anuncia que sólo Jesús podía ofrecer la curación y el perdón de los pecados; sólo aquéllos que reciben su mensaje con fe experimentan la liberación. El evangelio de Juan expresa la situación desesperada de la humanidad apartada del Salvador: «Porque Dios no ha enviado a su Hijo al mundo para condenar al mundo, sino para que el mundo se salve por él. El que cree en él, no es condenado; pero el que no cree, ya está condenado, porque no ha creído en el nombre del Hijo único de Dios».[548]

Muchos gnósticos, por el contrario, insistían en que la ignorancia y no el pecado es lo que causa el sufrimiento de las personas. El movimiento gnóstico compartía ciertas afinidades con los métodos contemporáneos de exploración del ser a través de téc-

nicas psicoterapéuticas. Tanto el gnosticismo como la psicoterapia valoran sobre todo el conocimiento, el autoconocimiento que es percepción íntima. Coinciden en que, careciendo de él, la persona experimenta la sensación de ser movida por impulsos que no entiende. Valentín lo expresó en forma de mito. Narra de qué manera el mundo nació cuando la Sabiduría, madre de todos los seres, lo sacó de su propio sufrimiento. Los cuatro elementos que, según los filósofos griegos, constituían el mundo —tierra, aire, fuego y agua— son formas concretas de las experiencias de la Sabiduría: «Así la tierra surgió de su confusión, el agua de su terror; el aire de la consolidación de su dolor; mientras que el fuego… era inherente a todos estos elementos… como la ignorancia yacía escondida en estos tres sufrimientos».[549] De esta forma el mundo nació del sufrimiento. (La palabra griega *pathos*, que aquí se traduce por «sufrimiento», connota también ser el receptor pasivo de la experiencia y no su iniciador). Valentín o uno de sus seguidores cuenta una versión distinta del mito en el *Evangelio de la verdad*: «La ignorancia… produjo angustia y terror. Y la angustia se hizo sólida como una niebla, de forma que nadie podía ver. Por esta razón el error es poderoso…».[550] La mayoría de la gente, por tanto, vive en el olvido o, por decirlo con términos contemporáneos, en el inconsciente. Permaneciendo inconsciente de su propio ser, «no tiene raíces».[551] El *Evangelio de la verdad* califica semejante existencia de pesadilla. Aquéllos que viven en ella experimentan «terror y confusión e inestabilidad y duda y división», viéndose atrapados en «muchas ilusiones».[552] Así, según el pasaje que los estudiosos llaman «la parábola de la pesadilla», vivían

> como si estuvieran profundamente dormidos y se encontraran en sueños turbadores. O bien (hay) un lugar hacia el que huyen o, sin fuerzas, vienen (de) haber perseguido a otros, o descargan golpes o los reciben ellos, o

> han caído desde lugares altos, o se remontan en el aire aunque ni siquiera tienen alas. De nuevo, a veces (es como) si la gente les estuviera asesinando, aunque ni siquiera hay nadie que los persiga, o ellos mismos matan a sus vecinos, pues se han manchado con su sangre. Cuando todos los que pasan por estas cosas se despiertan, no ven nada, ellos que estaban en medio de estos trastornos, porque no son nada. Así ocurre con aquéllos que han alejado la ignorancia de sí como sueño, dejando [sus obras] detrás como un sueño en la noche… Ésta es la forma en que todo el mundo ha actuado, como si estuviera dormido en el momento en que era ignorante. Y ésta es la forma en que ha llegado al conocimiento, como si se hubiera despertado.[553]

Quienquiera que siga siendo ignorante, una «criatura del olvido»,[554] no puede experimentar satisfacción. Los gnósticos decían que una persona así «mora en la deficiencia» (lo contrario de la satisfacción). Porque la deficiencia consiste en ignorancia: «Como con la ignorancia de alguien, cuando llega a tener conocimiento, su ignorancia se evapora por sí sola; del mismo modo que la oscuridad desaparece cuando aparece la luz, también la deficiencia se evapora con la satisfacción».[555] La ignorancia de uno mismo es también una forma de autodestrucción. Según el *Diálogo del Salvador*, quienquiera que no entienda los elementos del universo y de sí mismo está destinado al aniquilamiento:

> Si uno no [entiende] cómo nació el fuego, se quemará en él, porque no conoce su raíz. Si uno no entiende primero el agua, no sabe nada… Si uno no entiende cómo nació el viento que sopla, correrá con él. Si uno no entiende cómo nació el cuerpo que lleva, perecerá con él… Quienquiera que no entienda cómo vino no entenderá cómo se irá…[556]

¿Cómo o dónde debe buscarse el conocimiento de uno mismo? Muchos gnósticos comparten una segunda premisa importante con la psicoterapia: ambos están de acuerdo, en contra del cristianismo ortodoxo, en que la psique lleva *dentro de sí misma* el potencial para la liberación o la destrucción. Pocos psiquiatras estarían en desacuerdo con las palabras que se atribuyen a Jesús en el *Evangelio de Tomás*: «Si sacas lo que está dentro de ti, lo que saques te salvará. Si no sacas lo que está dentro de ti, lo que no saques te destruirá».[557] Semejante percepción llega gradualmente, a través del esfuerzo: «Reconoce lo que está ante tus ojos y lo que está oculto te será revelado».[558]

Tales gnósticos reconocían que la persecución de la *gnosis* coloca a la persona en un proceso solitario, difícil, ya que uno lucha contra la resistencia interna. Esta resistencia a la *gnosis* la caracterizaban como el deseo de dormir o estar borracho, es decir, de permanecer inconsciente. Por esto Jesús (que en otra parte dice: «Yo soy el conocimiento de la verdad»)[559] declara que cuando vino al mundo «los encontré a todos borrachos; no encontré a ninguno de ellos sediento. Y mi alma se afligió por los hijos de los hombres, porque son ciegos en sus corazones y no tienen vista; pues vacíos llegaron a este mundo y vacíos pretenden marcharse de este mundo. Pero por el momento están borrachos».[560] El maestro Silvano, cuyas *Enseñanzas*[561] fueron descubiertas en Nag Hammadi, alienta a sus seguidores a resistirse a la inconsciencia:

> poned fin al sueño que pesa con fuerza sobre vosotros. Partid del olvido que os llena de tinieblas… ¿Por qué perseguís la oscuridad, aunque la luz esté a vuestra disposición?… La Sabiduría os llama y, pese a ello, vosotros deseáis la necedad… un hombre necio… sigue los caminos del deseo de toda pasión. Nada en los deseos de la vida y se ha ido a pique… es como un barco que el viento

> zarandea de un lado a otro y como un caballo suelto que no tiene jinete. Porque este (uno) necesitaba al jinete, que es la razón… antes que todo lo demás… conócete a ti mismo…[562]

El *Evangelio de Tomás* también advierte que el descubrimiento de uno mismo entraña confusión interior: «Jesús dijo: "Que aquél que busca siga buscando hasta que encuentre. Cuando encuentre, se turbará. Cuando se turbe, quedará asombrado y gobernará sobre todas las cosas"».[563]

¿Cuál es la fuente de la «luz» descubierta dentro? Al igual que Freud, que afirmaba seguir la «luz de la razón», la mayoría de las fuentes gnósticas coincidían en que «la lámpara del cuerpo es la mente»[564] (afirmación que el *Diálogo del Salvador* atribuye a Jesús). Silvano, el maestro, dice: «Introducid a vuestro guía y a vuestro maestro. La mente es el guía, pero la razón es el maestro… Vivid de acuerdo con vuestra mente… Adquirid fuerza, pues la mente es fuerte… Iluminad vuestra mente… Encended la lámpara dentro de vosotros».[565] Para hacerlo, prosigue Silvano: «Llamad a vosotros mismos como si fuerais una puerta y caminad sobre vosotros mismos como sobre un camino recto. Porque si camináis por el camino, es imposible que os extraviéis… Abriros la puerta a vosotros mismos para que podáis saber qué es… Abráis lo que abráis para vosotros, abierto estará».[566] El *Evangelio de la verdad* expresa el mismo pensamiento: «Si uno tiene conocimiento, recibe lo que es suyo y lo atrae hacia sí… Quienquiera que deba tener conocimiento de esta manera sabe de dónde viene y adónde va».[567] Y esto mismo lo expresa también en forma de metáfora: cada persona debe recibir «su propio nombre», no, por supuesto, su nombre corriente, sino su identidad verdadera. Aquéllos que son «los hijos del conocimiento interior»[568] adquieren la facultad de pronunciar sus propios nombres. El maestro gnóstico se dirige a ellos: «Decid, entonces,

de corazón que sois el día perfecto y en vosotros mora la luz que no se apaga… Pues vosotros sois la comprensión que es extraída… Ocuparos de vosotros mismos; no os ocupéis de otras cosas que habéis rechazado de vosotros mismos».[569]

Así, según el *Evangelio de Tomás*, Jesús ridiculizó a los que interpretaban literalmente el «Reino de Dios», como si fuera un lugar concreto: Si aquéllos que os guían os dicen: «Mirad, el Reino está en el cielo», entonces los pájaros llegarán allí antes que vosotros. Si os dicen: «Está en el mar», entonces, dice, los peces llegarán antes que vosotros. En vez de ello, es un estado de autodescubrimiento. «Más bien, el Reino está dentro de vosotros y está fuera de vosotros. Cuando lleguéis a conoceros a vosotros mismos, entonces seréis conocidos y os daréis cuenta de que sois los hijos del Padre que vive. Pero si no os conocéis a vosotros mismos, entonces moráis en la pobreza y vosotros *sois* esa pobreza».[570] Pero los discípulos, confundiendo aquel «Reino» con un acontecimiento futuro, persistieron en sus preguntas:

> Sus discípulos le dijeron: «¿Cuándo vendrá… el nuevo mundo?». Él les dijo: «Lo que esperáis ha llegado ya, pero vosotros no lo reconocéis»… Sus discípulos le dijeron: «¿Cuándo llegará el reino?» (Jesús dijo): «No llegará esperándolo. No será cosa de decir "Hélo aquí" o "Hélo allí". Más bien, el Reino del Padre se extiende sobre la tierra y los hombres no lo ven».[571]

Ese «Reino», pues, simboliza un estado de conciencia transformada:

> Jesús vio niños a los que estaban amamantando. Dijo a sus discípulos: «Estos niños a los que están amamantando son como los que entran en el Reino». Ellos le dijeron: «¿Entraremos, entonces, como niños en el cielo?». Jesús les dijo: «Cuando hagáis del dos uno y cuando hagáis lo

> de dentro igual a lo de fuera y lo de fuera igual a lo de dentro, y lo de arriba igual a lo de abajo y cuando hagáis al varón y la hembra uno y el mismo… entonces entraréis [en el Reino]».[572]

Sin embargo, lo que el «Jesús viviente» de Tomás rechaza por ingenuo —la idea de que el Reino de Dios es un hecho real esperado en la historia— es el concepto del Reino que los evangelios sinópticos del Nuevo Testamento atribuyen con mayor frecuencia a Jesús como enseñanza suya. Según Mateo, Lucas y Marcos, Jesús proclamó la llegada del Reino de Dios, momento en que los cautivos obtendrán su libertad, los enfermos sanarán, los oprimidos serán liberados y la armonía prevalecerá sobre el mundo entero. Marcos dice que los discípulos creían que el Reino llegaría como un acontecimiento cataclísmico antes de morir ellos, ya que Jesús les había dicho que algunos de ellos vivirían para ver «venir con poder el Reino de Dios».[573] Antes de ser arrestado, dice Marcos, Jesús advirtió que aunque «todavía no es el fin»,[574] debían esperarlo de un momento a otro. Los tres evangelios sin excepción insisten en que el Reino llegará en un futuro próximo (aunque también contienen muchos pasajes que indican que ya está aquí). Lucas presenta a Jesús diciendo explícitamente: «el Reino de Dios ya está entre vosotros».[575] Algunos cristianos gnósticos, ampliando este tipo de interpretación, daban por sentado que la liberación humana no ocurriría a través de hechos reales de la historia, sino a través de la transformación interna.

Por motivos similares, los cristianos gnósticos criticaban los conceptos ortodoxos según los cuales Jesús era externo y superior a los discípulos. Porque, según Marcos, cuando los discípulos se dieron cuenta de quién era Jesús, creyeron que se trataba de su rey:

> Salió Jesús con sus discípulos hacia los pueblos de Cesarea de Filipo, y por el camino hizo esta pregunta a sus discípulos: «¿Quién dicen los hombres que soy yo?». Ellos le dijeron: «Unos, que Juan el Bautista; otros, que Elías; otros, que uno de los profetas». Él entonces les preguntó: «Y vosotros, ¿quién decís que soy yo?». Pedro le contestó: «Tú eres el Cristo».[576]

Mateo añade a esto que Jesús bendijo a Pedro por la exactitud de su reconocimiento y declaró inmediatamente que la iglesia se edificaría sobre Pedro y sobre su reconocimiento de Jesús como el Mesías.[577] Una de las más antiguas de todas las confesiones cristianas afirma simplemente: «¡Jesús es el Señor!». Mas el *Evangelio de Tomás* cuenta la historia de modo diferente:

> Jesús dijo a sus discípulos: «Comparadme con alguien y decidme a quién me parezco». Simón Pedro le dijo: «Eres como un ángel virtuoso». Mateo le dijo: «Eres como un filósofo sabio». Tomás le dijo: «Maestro, mi boca es totalmente incapaz de decir a quién te pareces». Jesús dijo: «Yo no soy vuestro maestro. Porque habéis bebido, os habéis emborrachado del arroyo burbujeante que yo he medido».[578]

Aquí Jesús no niega su papel como Mesías o como maestro, al menos en relación con Pedro y Mateo. Pero aquí ellos —y sus respuestas— representan un nivel inferior de comprensión. Tomás, que reconoce que no puede asignar ningún papel específico a Jesús, trasciende, en este momento de reconocimiento, la relación entre discípulo y maestro. Él mismo se vuelve como el «Jesús viviente», el cual declara: «Quienquiera que beba de mi boca se volverá como yo y yo mismo me convertiré en esa persona y las cosas que están escondidas le serán reveladas».[579] A menudo las fuentes gnósticas presentan a Jesús respondiendo a preguntas,

desempeñando el papel de maestro, revelador y director espiritual. Pero aquí también el modelo gnóstico está cerca del psicoterapéutico. Ambos reconocen la necesidad de una guía, pero sólo como medida provisional. El propósito para aceptar la autoridad consiste en aprender a superar la necesidad de la misma. Cuando uno alcanza la madurez, ya no necesita ninguna autoridad externa. El que antes ocupaba el lugar de discípulo llega a reconocerse a sí mismo como el «hermano gemelo» de Jesús. Entonces, ¿quién es Jesús el maestro? El *Libro de Tomás el Contendiente* lo identifica sencillamente como «el conocimiento de la verdad».[580] Según el *Evangelio de Tomás*, Jesús rehusó dar validez a la experiencia que los discípulos debían descubrir por sí mismos: «Ellos le dijeron: "Dinos quién eres para que podamos creer en ti". Él les dijo: "Leéis la faz del cielo y de la tierra, pero no habéis reconocido al que está ante vosotros y no sabéis cómo leer este momento"».[581] Y cuando, llenos de frustración, le preguntaron. «¿Quién eres para decirnos estas cosas?», Jesús, en lugar de responder, criticó su pregunta: «No os dais cuenta de quién soy por lo que os digo».[582] Vimos ya que, según el *Evangelio de Tomás*, cuando los discípulos pidieron a Jesús que les mostrase dónde estaba para que ellos también pudieran llegar a aquel lugar, él se negó y en vez de ello los dirigió a sí mismos, para que descubrieran los recursos ocultos en su interior. El mismo tema aparece en el *Diálogo del Salvador*. Mientras Jesús habla con sus tres discípulos elegidos, Mateo le pide que le muestre el «lugar de la vida», que es, dice él, la «luz pura». Jesús contesta: «Cada uno [de vosotros] que se haya conocido a sí mismo lo ha visto».[583] Aquí desvía otra vez la pregunta, indicando al discípulo que se descubra a sí mismo. Cuando los discípulos, que esperan que les revele secretos, preguntan a Jesús: «¿Quién es el que busca [y quién es el que] revela?».[584] él responde que el que busca la verdad —es decir, el discípulo— es también el que la revela. Como

Mateo persiste en hacerle preguntas, Jesús dice que él no conoce la respuesta, «ni la he oído salvo de vosotros».[585]

Así, pues, el discípulo que llegue a conocerse a sí mismo puede descubrir lo que ni el propio Jesús es capaz de enseñar. El *Testimonio de la verdad* dice que el gnóstico se convierte en «discípulo de su [propia] mente»,[586] descubriendo que su propia mente «es el padre de la verdad».[587] Aprende lo que necesita conocer por sí mismo en silencio meditativo. Por consiguiente, se considera a sí mismo igual que todos, manteniendo su propia independencia de la autoridad ajena: «Y es paciente con todo el mundo; se hace a sí mismo igual a todo el mundo y también se separa de ellos».[588] También Silvano considera «tu mente» como «un principio guía». Quienquiera que siga la dirección de su propia mente no tiene necesidad de aceptar los consejos de los demás: «Ten gran número de amigos, mas no consejeros… Pero si adquieres [un amigo], no te confíes a él. Confíate solamente a Dios como padre y como amigo».[589]Finalmente, aquellos gnósticos que concebían la *gnosis* como una experiencia subjetiva, inmediata, se ocupaban sobre todo del significado interno de los acontecimientos. También en esto se apartaban de la tradición ortodoxa, según la cual el destino humano depende de los hechos de la «historia de la salvación»: la historia de Israel, especialmente las predicciones de los profetas sobre Cristo y luego su venida real, vida, muerte y resurrección. Todos los evangelios del Nuevo Testamento, sean cuales sean sus diferencias, se ocupan de Jesús como persona histórica. Y todos ellos se apoyan en las predicciones de los profetas para demostrar la validez del mensaje cristiano. Mateo, por ejemplo, repite continuamente el estribillo: «para que se cumpliera el oráculo del Señor por medio del profeta».[590] También Justino, tratando de persuadir al emperador de la verdad del cristianismo, señala, como prueba del cumplimiento de la profecía: «Y esto en verdad lo apodéis ver por vosotros mismos y convenceros por los hechos».[591] Sin embargo, según

el *Evangelio de Tomás*, Jesús descarta las predicciones de los profetas por considerarlas fuera de lugar: «Sus discípulos le dijeron: "Veinticuatro profetas hablaron en Israel y todos ellos hablaron en ti". Él les dijo: "Habéis ignorado al que vive en vuestra presencia y habéis hablado (sólo) de los muertos"».[592] Tales cristianos gnósticos veían los acontecimientos reales como secundarios para su significado percibido.

Por tal razón, este tipo de gnosticismo comparte con la psicoterapia la fascinación por el significado no literal del lenguaje, ya que ambos tratan de comprender la cualidad interna de la experiencia. El psicoanalista C. G. Jung ha interpretado el mito de la creación según Valentín como una descripción de los procesos psicológicos. Valentín cuenta cómo todas las cosas tienen su origen en «la profundidad», el «abismo»,[593] o, dicho en términos psicoanalíticos, en el inconsciente. De esa «profundidad» surgen la Mente y la Verdad y de ellas, a su vez, la Palabra (*Logos*) y la Vida. Y fue la palabra la que dio el ser a la humanidad. Jung lo interpretó como una crónica mítica del origen de la conciencia humana.

Tal vez a un psicoanalista también le parecería significativa la continuación de este mito: Valentín narra cómo la sabiduría, hija menor de la Pareja principal, fue poseída por la pasión de conocer al Padre, pasión que ella interpretó como amor. Sus intentos de conocerle la habrían llevado a la autodestrucción de no haberse encontrado con un poder llamado El Límite, «un poder que sostiene todas las cosas y las preserva»,[594] el cual la liberó de su confusión emocional y la devolvió a su lugar de origen.

Un seguidor de Valentín, el autor del *Evangelio de Felipe*, explora la relación entre la verdad basada en la experiencia y la descripción verbal. Dice que la «verdad dio existencia a nombres en el mundo porque sin nombres no es posible enseñarla».[595] Pero la verdad debe ir envuelta en símbolos: «La verdad no llegó al mundo desnuda, sino que vino vestida con tipos e imágenes.

Uno no recibirá la verdad de ninguna otra manera».[596] Este maestro gnóstico critica a los que confunden el lenguaje religioso con un lenguaje literal, haciendo profesión de fe en Dios, en Cristo, en la resurrección o en la iglesia, como si todas estas «cosas» fueran externas a sí mismas. Porque, explica, en el habla corriente cada palabra hace referencia a un fenómeno específico, externo; una persona «ve el sol sin ser sol, y ve el cielo y la tierra y todo lo demás, pero no es ninguna de estas cosas».[597] El lenguaje religioso, por el contrario, es un lenguaje de transformación interna; quienquiera que perciba la realidad divina «se convierte en lo que ve»: «Viste el espíritu, te convertiste en espíritu. Viste a Cristo, te convertiste en Cristo. Viste [al Padre, te] convertirás en Padre… te ves a ti mismo y en lo que ves te [convertirás]».[598] Quienquiera que alcance la *gnosis* se convierte «no en un cristiano, sino en un Cristo».[599]

Podemos ver, pues, que semejante gnosticismo era más que un movimiento de protesta contra el cristianismo ortodoxo. El gnosticismo incluía también una perspectiva religiosa que se oponía implícitamente al desarrollo de la clase de institución en que se convirtió la primitiva iglesia católica. No era probable que aquéllos que esperaban «convertirse en Cristo» reconocieran las estructuras institucionales de la iglesia —su obispo, sacerdote, credo, canon o ritual— como portadoras de la autoridad última.

Esta perspectiva religiosa diferencia el gnosticismo no sólo de la ortodoxia, sino también, a pesar de todas las similitudes, de la psicoterapia, dado que la mayoría de los psicoterapeutas siguen a Freud al negarse a atribuir una existencia real a los productos de la imaginación. Su intento de descubrir lo que hay dentro de la psique no lo consideran como el equivalente de descubrir los secretos del universo. Pero muchos gnósticos, al igual que muchos artistas, buscan el autoconocimiento interior como clave para comprender verdades universales: «quiénes somos, de dónde vi-

nimos, adónde vamos». Según el *Libro de Tomás el Contendiente*, «quienquiera que no se haya conocido a sí mismo no ha conocido nada, pero aquél que se ha conocido a sí mismo al mismo tiempo ya ha adquirido conocimiento de las profundidades de todas las cosas».[600]

Esta convicción —la de que quienquiera que explore la experiencia humana descubre simultáneamente la realidad divina— es uno de los elementos que señalan el gnosticismo como movimiento distintamente religioso. Simón Mago, dice Hipólito, afirmaba que cada ser humano es una morada, «y que en él mora un poder infinito… la raíz del universo».[601] Pero, dado que ese poder infinito existe de dos modos, uno real y otro potencial, entonces este poder infinito «existe en estado latente en todo el mundo», mas «potencial y no realmente».[602]

¿Qué debe hacer uno para realizar este potencial? Muchas de las fuentes gnósticas citadas hasta ahora contienen únicamente aforismos que dirigen al discípulo hacia la búsqueda del conocimiento, pero que se abstienen de decirle a nadie cómo debe buscar. Descubrir eso por uno mismo es, al parecer, el primer paso hacia el autoconocimiento. Así, en el *Evangelio de Tomás*, los discípulos piden a Jesús que les diga lo que tienen que hacer: «Sus discípulos le interrogaron y le dijeron: "¿Quieres que ayunemos? ¿Cómo debemos rezar? ¿Debemos dar limosnas? ¿Qué dieta hemos de seguir?". Jesús dijo: "No digáis mentiras y no hagáis lo que odiéis…"».[603] Su respuesta irónica les hace volverse hacia sí mismos: ¿quién sino uno mismo puede juzgar cuando uno miente o lo que uno odia? Estas respuestas crípticas fueron objeto de duras críticas por parte de Plotino, el filósofo neoplatónico que atacó a los gnósticos cuando sus enseñanzas atraían a algunos de sus propios discípulos, apartándolos de la filosofía. Plotino se quejó de que los gnósticos no tuvieran ningún programa de enseñanza: «Dicen solamente: "¡Mirad a Dios!", pero no dicen a nadie *dónde* o *cómo* hay que mirar».[604]

No obstante, varias de las fuentes descubiertas en Nag Hammadi sí describen técnicas de disciplina espiritual. *Zostrianos*, el texto más largo que se conserva en la Biblioteca Nag Hammadi, nos cuenta de qué manera un maestro espiritual alcanzó la iluminación, estableciendo implícitamente un programa para que los demás lo siguieran. Zostrianos relata que, primeramente, tuvo que eliminar de sí mismo los deseos físicos, cosa que probablemente hizo por medio de prácticas ascéticas. En segundo lugar, tuvo que reducir el «caos en la mente»,[605] tranquilizando ésta mediante la meditación. Luego, dice, «después de poner orden en mí mismo, vi al niño perfecto»:[606] una visión de la presencia divina. Más tarde, dice, «estaba reflexionando sobre estas cuestiones con el objeto de entenderlas… No cesé de buscar un lugar de descanso digno de mi espíritu…».[607] Pero entonces, sintiéndose «profundamente turbado», desalentado ante sus progresos, se fue al desierto, casi esperando ser muerto por los animales salvajes. Allí, relata Zostrianos, primero recibió una visión «del mensajero del conocimiento de la Luz eterna»[608] y siguió experimentando otras muchas visiones, que relata con la intención de alentar a los demás: «¿Por qué titubeáis? Buscad cuando sois buscados; cuando seáis invitados, escuchad… Mirad la Luz. Huid de la oscuridad. No os dejéis desviar hacia vuestra destrucción».[609]

Otras fuentes gnósticas ofrecen instrucciones más concretas. El *Discurso sobre el octavo y el noveno* revela un «orden de tradición» que guía el ascenso hacia un conocimiento superior. Escrito en forma de diálogo, el *Discurso* empieza en el momento en que el estudiante recuerda una promesa a su director espiritual: «[Oh padre mío], ayer me prometiste [que llevarías] mi mente hacia [el] octavo y después me llevarías a mí hacia el noveno. Dijiste que éste es el orden de la tradición».[610] Su maestro asiente: «Oh hijo mío, en verdad es éste el orden. Mas la promesa fue según la naturaleza humana».[611] Explica que el propio discípulo debe sa-

car la comprensión que busca: «Yo expongo la acción para ti. Pero la comprensión mora en ti. En mí (es) como si el poder estuviera preñado».[612] El discípulo queda atónito; ¿está el poder, entonces, realmente dentro de él? El maestro sugiere que ambos deben rezar para que el discípulo pueda alcanzar niveles más altos, el «octavo y el noveno». Ya ha pasado por los siete primeros niveles de comprensión, impelido por el esfuerzo moral y la dedicación. Pero el discípulo reconoce que, hasta el momento, no tiene experiencia de primera mano del conocimiento divino: «Oh padre mío, no entiendo nada salvo la belleza que vino a mí en los libros».[613]

Ahora que el discípulo está dispuesto a ir más allá del conocimiento experimentado por otro, los dos se unen en una plegaria «al Dios perfecto, invisible, al que uno habla en silencio».[614] La plegaria da paso a un cántico de palabras y vocales sagradas: «Zoxathazo a öö ëë ööö ëëë öööö ëë öööööööööööö öööööö uuuuu öööööööööööö ööö Zozazoth».[615] Después de entonar el cántico, el maestro reza: «Señor… reconoce el espíritu que está en nosotros».[616] Luego entra en éxtasis:

> «¡Veo! Veo profundidades indescriptibles. ¿Cómo te lo diré, oh hijo mío?… ¿Cómo [describiré] el universo? Yo [soy mente y] veo otra mente, la que [mueve] ¡el alma! Veo la que me mueve del olvido puro. ¡Tú me das poder! ¡Me veo a mí mismo! ¡Quiero hablar! El miedo me restringe. He encontrado el principio del poder que está por encima de todos los poderes, el que no tiene ningún principio… He dicho, oh hijo mío, que soy la Mente. ¡He visto! El lenguaje no es capaz de revelar esto. Porque el octavo entero, oh hijo mío, y las almas que están en él, y los ángeles, cantan un himno en silencio. Y yo, Mente, entiendo».[617]

Mientras mira, el propio discípulo se llena de éxtasis: «Me alegro, oh padre mío, porque te veo sonreír. Y el universo se alegra». Viendo a su maestro como a sí mismo encarnando lo divino, el discípulo le suplica: «No dejes que mi alma se vea privada de la gran visión divina. Porque todo es posible para ti como amo del universo». El maestro le dice que cante en silencio y que «pidas lo que quieres en silencio»:

> Cuando acabó de alabar gritó: «¡Padre Trismegisto! ¿Qué voy a decir? Hemos recibido esta luz. Y yo mismo veo la misma visión en ti. Veo el octavo y las almas que están en él y los ángeles cantando un himno al noveno y sus poderes… Rezo al final del universo y al principio del principio, al objeto de la búsqueda del hombre, el descubrimiento inmortal… Soy el instrumento de tu espíritu. La mente es tu plectro. Y tu consejo me puntea. ¡Me veo a mí mismo! He recibido poder de ti. Pues tu amor nos ha alcanzado».[618]

El *Discurso* concluye cuando el maestro da instrucciones al discípulo para que escriba sus experiencias en un libro (probablemente el propio *Discurso*) con el fin de guiar a los otros que «avanzarán por etapas y entrarán en el camino de la inmortalidad… en la comprensión del octavo que revela el noveno».[619]

Otro texto extraordinario, titulado *Allogenes*, que significa «el extraño» (literalmente: «uno de otra raza»), refiriéndose a la persona espiritualmente madura que se convierte en un «extraño» para el mundo, también describe las fases de la consecución de la *gnosis*. Aquí Messos, el iniciado, en la primera fase se entera de «el poder que está dentro de ti». Allogenes le explica su propio proceso de desarrollo espiritual: «[Yo estaba] muy turbado y [yo] me volví hacia mí mismo… [Habiendo] visto la luz que me [rodeaba] y el bien que había dentro de mí, me volví divino».[620]

Luego, prosigue Allogenes, recibió una visión de un poder femenino, Youel, «aquélla que pertenece a todas las glorias»,[621] que le dijo: «Dado que tu instrucción ya ha sido completada y has conocido el bien que hay dentro de ti, oye sobre el Poder Triple las cosas que guardarás en gran silencio y gran misterio…».[622] Paradójicamente, ese poder es silencioso, aunque emite sonidos: zza zza zza.[623] Éstos, al igual que el cántico en el *Discurso*, sugieren una técnica meditativa que incluye entonar sonidos.

Habiendo descubierto primero «el bien… dentro de mí», Allogenes avanzó hacia la segunda fase: conocerse a uno mismo. «[Y entonces yo] recé para que [la revelación] pudiera ocurrirme… No desesperé… me preparé a mí mismo allí dentro y celebré consejo conmigo mismo durante cien años. Y me alegré muchísimo, pues me encontraba en una gran luz y una senda bendita…».[624] A continuación, dice Allogenes, tuvo una experiencia fuera del cuerpo y vio «poderes santos» que le ofrecían instrucción específica:

> Oh Allo[g]enes, contempla tu bienaventuranza… en silencio, en donde te conoces a ti mismo tal como eres y, buscándote a *ti* mismo, asciendes a la Vitalidad que verás moviéndose. Y si te es imposible permanecer de pie, no temas nada; mas si deseas permanecer de pie, asciende a la Existencia y la encontraras de pie y calmándose a sí misma… Y cuando recibas una revelación… y tengas miedo en aquel lugar, retírate debido a las energías. Y cuando te hayas vuelto perfecto en aquel lugar, cálmate.[625]

¿Debe este parlamento de los «poderes santos» recitarse en alguna función dramática interpretada por miembros de la secta gnóstica para el iniciado en el curso de la instrucción ritual? El

texto no lo dice, si bien el candidato prosigue describiendo su respuesta: «Ahora estaba yo escuchando estas cosas tal como las decían los presentes. Había una calma silenciosa dentro de mí y oí la bienaventuranza por medio de la cual me conocí a mí mismo como (soy)».[626] Después de la instrucción el iniciado dice que se sintió lleno de «revelación… recibí poder… conocía al Uno que existe en mí y al Poder Triple y a la revelación de su incontenibilidad».[627] Extático ante este descubrimiento, Allogenes desea ir más lejos: «Estaba buscando al inefable y Desconocido Dios».[628] Pero en este punto los «poderes» dicen a Allogenes que abandone su fútil intento.

Contrariamente a otras muchas fuentes gnósticas, el *Allogenes* nos enseña que, en primer lugar, uno puede llegar a conocer «el bien que hay dentro» y, en segundo lugar, a conocerse a sí mismo y «al que existe dentro», pero uno no puede alcanzar el conocimiento del Dios Desconocido. Cualquier intento de alcanzarlo, de comprender lo incomprensible, entorpece «la facilidad que está dentro de ti». En lugar de ello, el iniciado debe contentarse con oír hablar de Dios «de acuerdo con la capacidad proporcionada por una revelación primaria».[629] Así, pues, la experiencia y el conocimiento de uno mismo, que son esenciales para el desarrollo espiritual, proporcionan la base para recibir comprensión acerca de Dios en forma *negativa*. La *gnosis* entraña reconocer, finalmente, los límites del conocimiento humano: «(Quienquiera) que vea (a Dios) tal como es en todos los respectos, o que diría que es algo como la *gnosis*, ha pecado contra él… porque no conocía a Dios».[630] Los poderes le dieron instrucciones de que «no buscase nada más, sino que se fuera… No está bien pasar más tiempo buscando».[631] Allogenes dice que tomó nota de esto para «aquéllos que serán dignos».[632] La exposición detallada de la experiencia del iniciado, incluyendo secciones de plegarias, cánticos, instrucción, puntuada por su retiro a la meditación, sugiere que el texto recoge técnicas reales de iniciación

para alcanzar ese autoconocimiento que es conocimiento del poder divino de dentro.

Sin embargo, gran parte de las enseñanzas gnósticas sobre la disciplina espiritual quedó sin escribir, por principio. Porque cualquiera puede leer lo que está escrito, incluso aquéllos que no están «maduros». Los maestros gnósticos solían reservarse su instrucción secreta, compartiéndola sólo verbalmente, para asegurarse de que cada candidato fuese apto para recibirla. Semejante instrucción exigía que cada maestro se hiciera responsable de prestar una atención sumamente selecta e individualizada a cada candidato. Y requería que, a su vez, el candidato dedicase energía y tiempo —a menudo años— al proceso. Tertuliano hace una comparación sarcástica entre la iniciación valentiniana y la de los misterios eleusinianos, los cuales

> primero acosan todo acceso a su grupo con condiciones atormentadoras; y requieren una larga iniciación antes de admitir a sus miembros, incluso instrucción durante cinco años para sus estudiantes adeptos, de modo que puedan educar sus opiniones mediante esta suspensión del conocimiento pleno y, al parecer, elevar el valor de sus misterios en proporción con el anhelo de las mismas que hayan creado. Luego sigue la obligación del silencio…[633]

Obviamente, semejante programa de disciplina, al igual que los niveles superiores de la enseñanza budista, sólo resultaría atractivo para unos pocos. Si bien temas importantes de la enseñanza gnóstica, como el descubrimiento de lo divino de dentro, atrajeron a tantos que constituyeron una amenaza grave para la doctrina católica, las perspectivas religiosas y los métodos del gnosticismo no se prestaban a la religión de masas. En este sentido, el gnosticismo no podía con el eficacísimo sistema de organi-

zación de la iglesia católica, que expresaba una perspectiva religiosa unificada y basada en el canon del Nuevo Testamento, que ofrecía un credo que exigía al iniciado que confesara únicamente los puntos más sencillos y esenciales de la fe y que celebraba rituales tan sencillos y profundos como el bautismo y la eucaristía. El mismo marco básico de doctrina, ritual y organización sostiene a casi todas las iglesias cristianas de hoy día, sean católicas romanas, ortodoxas o protestantes. Sin estos elementos, difícil resulta imaginar cómo la fe cristiana habría podido sobrevivir y atraer a tantos millones de seguidores en todo el mundo, durante veinte siglos. Porque las ideas por sí solas no hacen que una religión sea poderosa, aunque ésta no pueda tener éxito sin ellas; igualmente importantes son las estructuras sociales y políticas que identifican a la gente y la unen dentro de una afiliación común.

CONCLUSIÓN

Son los vencedores los que escriben la historia… a su manera. No es de extrañar, pues, que el punto de vista de la mayoría triunfadora haya dominado todas las crónicas tradicionales del origen del cristianismo. Los cristianos eclesiásticos primero definieron los términos (llamándose a sí mismos «ortodoxos» y dando a sus oponentes el nombre de «herejes»); luego procedieron a demostrar —cuando menos para su propia satisfacción— que su triunfo era históricamente inevitable o, en términos religiosos, «guiado por el Espíritu Santo».

Pero los descubrimientos hechos en Nag Hammadi replantean cuestiones fundamentales. Sugieren que el cristianismo podía haberse desarrollado en direcciones muy distintas; o que el cristianismo tal como lo conocemos podía no haber sobrevivido en absoluto. De haber seguido siendo multiforme, cabe la posibilidad de que el cristianismo hubiese desaparecido de la historia, junto con docenas de cultos religiosos que rivalizaron con él en la antigüedad. Creo que la supervivencia de la tradición cristiana se la debemos a la estructura organizativa y teológica creada por la iglesia naciente. Cualquier persona que se sienta tan poderosamente atraída hacia el cristianismo como yo considerará este hecho como un logro importante. No debe extrañarnos, pues, que las ideas religiosas encerradas en el credo (desde «creo en un Dios», que es «Padre Todopoderoso», encarnación, muerte y resurrección corporal de Cristo «en el tercer día» hasta la fe en la

«santa iglesia católica y apostólica») coincidan con cuestiones sociales y políticas en la formación del cristianismo ortodoxo.

Además, dado que los historiadores tienden a ser intelectuales, tampoco ha de sorprendernos que la mayoría de ellos haya interpretado la controversia entre cristianos ortodoxos y gnósticos atendiendo a la «historia de las ideas», ya que las ideas, a las que se supone origen esencial de la acción humana, luchaban (seguramente en algún tipo de estado incorpóreo) en pos de la supremacía. Así, Tertuliano, hombre inteligentísimo y aficionado al pensamiento abstracto, se quejó de que «herejes y filósofos» se ocuparan de las mismas cuestiones. Las «cuestiones que convierten a la gente en herejes»[634] son, dice Tertuliano, las siguientes: ¿De dónde y cómo viene la humanidad? ¿De dónde y por qué viene el mal? Tertuliano insiste (al menos antes de su propia ruptura violenta con la iglesia) en que la iglesia católica prevalecía porque brindaba respuestas «más ciertas» a estas cuestiones.

Sin embargo, la mayoría de los cristianos, gnósticos y ortodoxos, al igual que la gente religiosa de todas las tradiciones, se ocupaba de las ideas principalmente como expresiones o símbolos de la experiencia religiosa. Esta experiencia sigue siendo la fuente y la zona de pruebas de todas las ideas religiosas (ya que, por poner un ejemplo, es probable que un hombre y una mujer experimenten de forma distinta la idea de que Dios es masculino). Así pues, el gnosticismo y la ortodoxia expresaron clases muy distintas de experiencia humana; sospecho que atraían a tipos diferentes de personas.

Porque cuando los cristianos gnósticos inquirían acerca del origen del mal no interpretaban el término, como hacemos nosotros, refiriéndose principalmente al mal moral. La palabra griega *kakia* (al igual que el vocablo inglés «ill-ness») originalmente significaba «lo que es malo»: lo que uno desea evitar, por ejemplo, el dolor físico, la enfermedad, el sufrimiento, el infortunio, toda clase de males. Cuando los seguidores de Valentín pregun-

taban por la fuente de la *kakia*, se referían especialmente a males de índole emocional: miedo, confusión, congoja. Según el *Evangelio de la verdad*, el proceso de autodescubrimiento empieza cuando una persona experimenta «la angustia y el terror»[635] de la condición humana, como si se hubiera extraviado en la niebla o su sueño se viese turbado por pesadillas aterradoras. Como hemos visto, el mito del origen de la humanidad según Valentín describe la anticipación de la muerte y la destrucción como la experiencia que pone en marcha la búsqueda del gnóstico. «Dicen que toda materialidad se formó partiendo de tres experiencias [o: sufrimiento]: terror, dolor y confusión» [*aporta*: literalmente: «carencia de camino», «no saber adónde ir»].[636]

Dado que estas experiencias, especialmente el temor a la muerte y la disolución, están localizadas, en primer lugar, en el cuerpo, el gnóstico tendía a desconfiar del cuerpo, considerándolo el saboteador que inevitablemente le hacía sufrir. Tampoco se fiaba el gnóstico de las fuerzas ciegas que prevalecen en el universo; después de todo, éstas son las fuerzas que constituyen el cuerpo. ¿Qué puede traer liberación? Los gnósticos estaban convencidos de que la única manera de salir del sufrimiento consistía en hacerse cargo del lugar y el destino de la humanidad en el universo. Convencido de que las únicas respuestas se encontraban dentro, el gnóstico emprendía un viaje interior e intensamente privado.

Quienquiera que llegue a experimentar su propia naturaleza —la naturaleza humana— como la «fuente de todas las cosas», la realidad primaria, recibirá iluminación. Haciéndose cargo del Ser esencial, de lo divino que hay dentro, el gnóstico se reía de gozo al verse liberado de los constreñimientos externos para celebrar su identificación con el ser divino: «El evangelio de la verdad es una alegría para aquéllos que han recibido del Padre de la verdad la gracia de conocerle… Porque él los descubrió en sí mismo y ellos le descubrieron a él en sí mismos, el incomprensi-

ble, el inconcebible, el Padre, el perfecto, el que hizo todas las cosas».[637] Durante tal proceso los gnósticos celebraban —sus oponentes decían que exageraban excesivamente— la grandeza de la naturaleza humana. La humanidad misma, en su ser primordial, fue revelada como el «Dios sobre todo». El filósofo Plotino, que estaba de acuerdo con su maestro, Platón, en que el universo había sido creado por la divinidad y que las inteligencias no humanas, incluyendo las estrellas, comparten un alma inmortal,[638] criticó a los gnósticos por «pensar muy bien de sí mismos y muy mal del universo».[639]

Aunque el gnosticismo, como ha dicho el gran estudioso británico Arthur Darby Nock, «no entraña ningún retroceso respecto de la sociedad, sino el deseo de concentrarse en el bienestar interior»,[640] el gnóstico seguía una senda esencialmente solitaria. Según el *Evangelio de Tomás*, Jesús alaba esta soledad: «Bienaventurados seáis los solitarios y los elegidos, porque vosotros encontraréis el Reino. Porque vosotros sois de allí y allí regresaréis».[641]

Esta soledad procede de la insistencia de los gnósticos en la primacía de la experiencia inmediata. Nadie más puede decirle a otro qué camino debe coger, qué debe hacer, cómo ha de actuar. El gnóstico no podía aceptar como acto de fe lo que decían otros, salvo como medida provisional, hasta que uno encontrara su propio camino, «porque», como dice el maestro gnóstico Heracleón, «al principio la gente es inducida a creer en el Salvador a través de los demás», pero cuando madura «deja de apoyarse en el mero testimonio humano» y en lugar de ello descubre su propia relación inmediata con «la verdad misma».[642] Quienquiera que siga un testimonio de segunda mano —incluso el testimonio de los apóstoles y las Escrituras— podría ganarse la regañina que dedicó Jesús a los apóstoles cuando éstos le citaron los profetas: «Habéis ignorado al que vive en vuestra presencia y habéis hablado (solamente) de los muertos».[643] Sólo basándose en la expe-

riencia inmediata podría crear uno los poemas, crónicas de visiones, mitos e himnos que los gnósticos atesoraban como prueba de que uno ha alcanzado realmente la *gnosis*.

Comparado con ése, todos los demás logros se desmoronan. Si «los muchos» —la gente tío iluminada— creyeran que encontrarían satisfacción en la vida de familia, las relaciones sexuales, los negocios, la política, la ocupación ordinaria o el ocio, el gnóstico rechazaba esta creencia por considerarla una ilusión. Algunos radicales rechazaban todas las transacciones en las que interviniera la sexualidad o el dinero: afirmaban que quienquiera que rechace el comercio sexual y el becerro de oro «demuestra [que] es [de] la generación del [Hijo del Hombre]».[644] Otros, al igual que los valentinianos, se casaban, educaban a sus hijos, trabajaban en ocupaciones corrientes, pero, al igual que los budistas devotos, consideraban todas estas cosas como secundarias al lado del sendero interior y solitario de la *gnosis*.

El cristianismo ortodoxo, por el contrario, expresaba una clase diferente de experiencia. Los cristianos ortodoxos se ocupaban —mucho más que los gnósticos— de sus relaciones con otras personas. Si los gnósticos insistían en que la experiencia del mal vivida originalmente por la humanidad entrañaba la aflicción emocional interna, los ortodoxos disentían. Recordando la historia de Adán y Eva, explicaban que la humanidad descubrió el mal en la violación humana del orden natural, que era esencialmente «bueno». Los ortodoxos interpretaban el mal (*kakia*) principalmente en términos de violencia contra los demás (dando de esta manera la connotación moral de la palabra). Revisaron el código mosaico, que prohíbe la violación física de los demás —el asesinato, el robo, el adulterio— atendiendo a la prohibición incluso de la violencia mental y emocional —la ira, la lujuria, el odio— por parte de Jesús.

Mostrándose de acuerdo en que el sufrimiento humano se deriva de la flaqueza humana, los cristianos ortodoxos afirmaban el

orden natural. Las llanuras de la tierra, sus desiertos, mares, montañas, estrellas y árboles forman un hogar apropiado para la humanidad. Como parte de esa creación «buena», los ortodoxos reconocían los procesos de la biología humana: tendían a confiar y afirmar la sexualidad (al menos en el matrimonio), la procreación y el desarrollo humano. Los cristianos ortodoxos no veían en Cristo al que conduce las almas fuera de este mundo para llevarlas a la iluminación, sino que veían en él la «plenitud de Dios» que había bajado para introducirse en la experiencia humana —en la experiencia *corporal*— con el fin de sacralizarla. Ireneo declara que Cristo

> no despreció ni rehuyó ninguna condición de la humanidad, ni apartó de sí la ley que había dictado para la raza humana, sino que santificó todas las edades… Por consiguiente, pasa por todas las edades, convirtiéndose en criatura para las criaturas, santificando así a las criaturas; en niño para los niños, santificando así a aquéllos que tienen esta edad… en joven para los jóvenes… y… porque fue un anciano para los ancianos… santificando al mismo tiempo a los viejos… luego, finalmente, llegó a la muerte misma.[645]

Para que su teoría fuese consecuente, Ireneo revisó la tradición según la cual Jesús murió a los treinta años y pico: para evitar que la vejez no se viera privada de la santificación a través de Cristo, Ireneo argumentó que Jesús tenía más de cincuenta años al morir.[646]

Pero no es solamente la historia de Cristo la que convierte en sagrada la vida corriente. Poco a poco la iglesia ortodoxa creó rituales destinados a sancionar los principales acontecimientos de la existencia biológica: compartir los alimentos, en la eucaristía; la sexualidad, en el matrimonio; el nacimiento, en el bautismo;

la enfermedad, en la unción; y la muerte, en los entierros. Para el creyente ortodoxo, todos los actos sociales celebrados de esta manera, en las comunidades, en la familia y en la vida social, comportaban responsabilidades éticas importantes. El creyente oía a los líderes de la iglesia advirtiéndole constantemente que no incurriese en pecado en los asuntos más prácticos de la vida: estafar en los negocios, engañar al cónyuge, tiranizar a los hijos o a los esclavos, ignorar a los pobres. Incluso sus críticos paganos advertían que los cristianos apelaban a los desamparados aliviando dos de sus principales angustias: los cristianos proporcionaban alimentos a los pobres y enterraban a los muertos.

Mientras que el gnóstico se veía a sí mismo como «uno de mil, dos de diez mil»,[647] el ortodoxo se consideraba a sí mismo como miembro de la familia humana y como miembro de una iglesia universal. Según el profesor Helmut Koester, «la prueba de la ortodoxia consiste en si es capaz de edificar una *iglesia* más que un club, una escuela o una secta, o simplemente una serie de individuos religiosos y preocupados».[648] Orígenes, el más brillante de los teólogos del siglo III, aunque sobre él recayeron sospechas de herejía, expresó el punto de vista ortodoxo al declarar que Dios no habría ofrecido un camino de salvación que sólo fuese accesible para una élite intelectual o espiritual. Según él, lo que enseña la iglesia tiene que ser sencillo, unánime y accesible para todos. Ireneo declara que

> del mismo modo que el sol, esa criatura de Dios, es el mismo en todo el mundo, también la predicación de la verdad resplandece en todas partes e ilumina a toda la gente que esté dispuesta… Tampoco ninguno de los gobernantes de las iglesias, por muy dotado que esté en cuestiones de elocuencia, enseña doctrinas distintas de éstas.[649]

Ireneo alentó a su comunidad a gozar de la seguridad que daba la creencia de que su fe descansaba sobre la autoridad absoluta: las Escrituras aprobadas canónicamente, el credo, el ritual eclesiástico y la jerarquía clerical.

Si nos remontamos a las fuentes de la tradición cristiana más antiguas de cuantas conocemos —las palabras de Jesús (aunque los estudiosos no están de acuerdo sobre *cuáles* de estas palabras son auténticas)—, podremos ver cómo tanto la forma de cristianismo gnóstica como la ortodoxa pudieron surgir como interpretaciones distintas de las enseñanzas y significación de Cristo. Los que se sienten atraídos por la soledad observarían que incluso el evangelio de Lucas, en el Nuevo Testamento, incluye la afirmación de Jesús en el sentido de que quienquiera que «no odia a su padre, a su madre, a su mujer, a sus hijos, a sus hermanos, a sus hermanas y hasta su propia vida, no puede ser discípulo mío».[650] Exigió a los que le seguían que renunciasen a todo —familia, hogar, hijos, trabajo, riqueza— para unirse a él. Y él mismo, como prototipo, era un hombre sin hogar que rechazó a su propia familia, evitó el matrimonio y la vida de familia, un vagabundo misterioso que insistía en la verdad a toda costa, incluso a costa de la propia vida. Marcos relata que Jesús ocultó sus enseñanzas a las masas y las confió exclusivamente al puñado de discípulos a los que consideraba dignos de recibirlas.[651]

No obstante, los evangelios del Nuevo Testamento ofrecen también crónicas que se prestan a una interpretación muy diferente. Jesús bendijo el matrimonio y lo declaró inviolable;[652] daba la bienvenida a los niños que lo rodeaban;[653] respondía con compasión a las formas más comunes del sufrimiento humano,[654] tales como la fiebre, la ceguera, la parálisis y la enfermedad mental, y lloró[655] al darse cuenta de que su pueblo le había rechazado. William Blake, observando estos retratos distintos de Jesús que aparecen en el Nuevo Testamento, tomó partido por el

que los gnósticos preferían en lugar de «la visión de Cristo que ven todos los hombres»;

> La visión de Cristo que tú ves
> es la enemiga más encarnizada de mi visión…
> la tuya es la amiga de toda la Humanidad,
> la mía habla en parábolas a los ciegos:
> La tuya ama al mismo mundo que la mía odia,
> las puertas de tu Cielo son las puertas de mi Infierno…
> Ambos leemos la Biblia día y noche
> mas tú lees negro donde yo leo blanco…
> Viendo a este Falso Cristo, con furia y pasión
> hice que mi Voz se oyera en toda la Nación.[656]

Nietzsche, que detestaba lo que él conocía como cristianismo, a pesar de ello escribió: «Hubo solamente un cristiano, y murió en la cruz».[657] Dostoyevski, en *Los hermanos Karamazov*, atribuye a Iván una visión de Cristo rechazado por la iglesia, el Cristo que «deseaba el amor libre del hombre, para que te siguiera libremente»,[658] eligiendo la verdad de la conciencia propia en lugar del bienestar material, la aprobación social y la certeza religiosa. Al igual que el autor del *Segundo tratado del gran Set*, Iván denunció a la iglesia ortodoxa por apartar a la gente de «la verdad de su libertad».[659]

Vemos, pues, cómo, durante la formación del cristianismo, surgieron conflictos entre, por un lado, aquella gente inquieta, inquisitiva, que señalaba una senda solitaria de autodescubrimiento y, por otro, el marco institucional que daba a la gran mayoría de la gente una sanción religiosa y una dirección ética en

sus vidas cotidianas. Adaptando a sus propios fines el modelo de la organización política y militar de los romanos, y granjeándose el apoyo imperial en el siglo IV, el cristianismo ortodoxo se hizo cada vez más estable y duradero. El cristianismo gnóstico no pudo con la fe ortodoxa, ni en lo que se refiere al amplio atractivo popular de la ortodoxia, lo que Nock denominó su «correspondencia perfecta por inconsciente a las necesidades y aspiraciones de la humanidad corriente»,[660] ni en lo que respecta a su organización efectiva. Ambas cosas han asegurado su supervivencia a través de los tiempos. Pero el proceso de instauración de la ortodoxia excluyó todas las demás opciones. El gnosticismo, que ofrecía alternativas a lo que se convertiría en el empuje principal de la ortodoxia cristiana, fue suprimido, con lo cual la tradición cristiana resultó empobrecida.

Las preocupaciones de los cristianos gnósticos sobrevivieron únicamente como una corriente suprimida, igual que un río subterráneo. Estas corrientes salieron nuevamente a la superficie durante la Edad Media, bajo formas distintas de herejía; luego, con la Reforma, la tradición cristiana volvió a tomar formas nuevas y diversas. Místicos como Jacob Boehme, que fue acusado de herejía, y visionarios radicales como George Fox, los cuales muy probablemente desconocían la tradición gnóstica, a pesar de ello expresaron interpretaciones análogas de la experiencia religiosa. Pero la gran mayoría de los movimientos que surgieron de la Reforma —bautista, pentecostal, metodista, episcopaliano, congregacionalista, presbiteriano, cuáquero— se mantuvieron dentro del marco básico de la ortodoxia establecido en el siglo II. Todos ellos consideraban los escritos del Nuevo Testamento como únicas fuentes autorizadas; la mayoría aceptaba el credo ortodoxo y retenía los sacramentos cristianos, incluso en los casos en que alteraban su forma y su interpretación.

Ahora que los descubrimientos de Nag Hammadi nos dan una nueva perspectiva sobre este proceso, podemos entender por qué

ciertas personas creativas, en el transcurso de los siglos, de Valentín y Heracleón a Blake, Rembrandt, Dostoyevski, Tolstoi y Nietzsche, se encontraron al borde de la ortodoxia. Todas ellas se sentían fascinadas por la figura de Cristo, su nacimiento, vida, enseñanzas, muerte y resurrección: todas volvían constantemente a los símbolos cristianos para expresar su propia experiencia. Y, pese a ello, se rebelaban contra las instituciones ortodoxas. Hoy día su experiencia la comparte un número de personas cada vez mayor. No les es posible apoyarse únicamente en la autoridad de las Escrituras, los apóstoles, la iglesia, al menos no sin inquirir cómo se constituyó esa autoridad y qué es lo que le da legitimidad. Vuelven a plantearse las viejas cuestiones, las que fueron objeto de grandes debates en los primeros tiempos del cristianismo: ¿Cómo hay que entender la resurrección? ¿Qué hay de la participación femenina en los cargos sacerdotales y episcopales? ¿Quién era Cristo y cómo se relaciona con el creyente? ¿Qué similitudes hay entre el cristianismo y las otras religiones del mundo?

El hecho de que haya dedicado tanto espacio a comentar el gnosticismo no significa, como pudiera suponer el lector poco atento, que abogo por la vuelta al mismo y mucho menos que «tome partido por él» en contra del cristianismo ortodoxo. Desde luego, como historiadora, los descubrimientos de Nag Hammadi me parecen interesantísimos, ya que las pruebas que aportan abren una perspectiva nueva para la comprensión de lo que más me fascina: la historia del cristianismo. Pero la tarea del historiador, tal como yo la concibo, no consiste en abogar por ningún bando, sino en examinar las pruebas: en este caso, tratar de descubrir el origen del cristianismo. Además, como persona preocupada por cuestiones religiosas, creo que redescubrir las controversias de los primeros tiempos del cristianismo agudiza nuestra conciencia del principal asunto que se dirime en el debate, tanto entonces como ahora: ¿Cuál es la fuente de la autoridad

religiosa? Para el cristiano la cuestión cobra una forma más concreta: ¿Qué relación existe entre la autoridad de la propia experiencia y la que se reivindica para las Escrituras, el ritual y el clero?

Cuando Muhammad ‘Alí rompió en pedazos aquella jarra llena de papiros, en la montaña cercana a Nag Hammadi, y se llevó un chasco al ver que dentro no había oro, no podía imaginarse las implicaciones de su hallazgo accidental. De haber sido descubiertos 1000 años antes, es casi seguro que los textos gnósticos hubiesen sido quemados por su herejía. Pero permanecieron ocultos hasta el siglo XX, cuando nuestra propia experiencia cultural nos ha dado una perspectiva nueva sobre las cuestiones que dichos textos plantean. Hoy los leemos con ojos diferentes, no sólo como «locura y blasfemia», sino como los experimentaron los cristianos de los primeros siglos: una alternativa poderosa a lo que conocemos como tradición cristiana ortodoxa. Sólo ahora empezamos a considerar las cuestiones que nos plantean.

Notas

[1] J. M. Robinson, ed., *The Nag Hammadi Library*, Nueva York, 1977, introducción, pp. 21-22. (En lo sucesivo citada como *NHL*). <<

[2] *NHL*, p. 22. <<

[3] *Evangelio de Tomás*, 32, 10-11, en *NHL*, p. 118. <<

[4] *Ibid*., 45, 29-33, en *NHL*, p. 126. <<

[5] *Evangelio de Felipe*, 62, 32 - 64, 5 *NHL*, p. 138. <<

[6] *Apocrifón de Juan*, 1, 2-3, en *NHL*, p. 99. <<

[7] *Evangelio de los egipcios*, 40, 12-13, en *NHL*, p. 195. <<

[8] En toda la obra se ha traducido el nombre en inglés James por Jaime. El traductor posiblemente, si es catalán, haya confundido el nombre en esa lengua (Jaume) por su correspondiente castellano Jaime. Pero el apóstol Iacob se traduce en castellano por Santiago, aunque también se utilicen los nombres sinónimos de Jacobo (origen latino) y Jaime (origen aragonés). *(N. del E. D.)* <<

[9] Véase discusion a cargo de W. Schneemelcher, en E. Hennecke y W. Schneemelcher, eds., *New Testament Apocrypha* (trad. de *Neutestamentliche Apocryphen*), Filadelfia, 1963, I, pp. 97-113. (En lo sucesivo citado como *NT Apocrypha*). J. A. Fitzmyer, «The Oxyrhynchus Logoi of Jesus and the Coptic Gospel According to Fitzmyer», «The Oxyrhynchus Logoi of Jesus and the Coptic Gospel According to Thomas», en *Essays on the Semitic Background of the New Testament*, Missoula, 1974, pp. 355-433. <<

[10] Robinson, introducción, en *NHL*, pp. 13-18. <<

[11] Ireneo, *Libros quinque adversus haereses*, III, 11, 9. (En lo sucesivo citado como *Adversus haereses*). <<

[12] M. Malanine, H.-Ch. Puech, G. Quispel, W. Till, R. McL. Wilson, *Evangelium veritatis*, Zúrich-Stuttgart, 1961, introducción. <<

[13] H. Koester, introducción al *Evangelio de Tomás*, en *NHL*, p. 117. <<

[14] *Testimonio de la verdad*, 45, 23 - 48, 18, en *NHL*, pp. 411-412. <<

[15] *Truena, mente perfecta*, 13, 16 - 14, 15, en *NHL*, pp. 271-272. <<

[16] Ireneo, *Adversus haereses*, «Praefatio». <<

[17] *Ibid*., III, 11, 9. <<

[18] H. M. Schenke, *Die Herkunft des sogennanten Evangelium Veritatis*, Berlín, 1958; Gotinga, 1959. <<

[19] Hipólito, *Refutationis omnium haeresium, I.* <<

[20] Véase F. Wisse, «Gnosticism and Early Monasticism in Egypt», en *Gnosis: Festschrift für Hans Jonas*, ed. B. Aland, Gotinga, 1978, pp. 431-440. <<

[21] Teodoto, citado en Clemente de Alejandría, *Excerpta ex Theodoto*, 78, 2. <<

[22] Hipólito, *Refutationis omnium haeresium*, VIII, 15, 1-2. (Cursiva de la autora.) <<

[23] *Evangelio de Tomás*, 35, 4-7 y 50, 28-30, unidos, en *NHL*, pp. 119 y 129. <<

[24] E. Conze, «Buddhism and Gnosis», en *Le origini dello gnosticismo: Colloquio di Messina, 13-18 Aprile 1966*, Leiden, 1967, p. 665. <<

[25] Hipólito, *Refutationis omnium haeresium*, I, 24. <<

[26] Conze, «Buddhism and Gnosis», en *op. cit.*, pp. 665-666. <<

[27] Un estudioso que, antes incluso del hallazgo de Nag Hammadi, *sí* sospechaba tal diversidad es W. Bauer, cuyo libro, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, apareció por primera vez en 1934. Fue traducido y publicado en inglés bajo el título de *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, Filadelfia, 1971. <<

[28] Por su mayor comprensión popular, a lo largo del libro usaremos el término «sacerdote» como equivalente al de «presbítero» original. *(N. de ed.)* <<

[29] Véase, por ejemplo, Bauer, *Orthodoxy and Heresy*, pp. 111-240. <<

[30] Véase discusión a cargo de H.-Ch. Puech, en *NT Apocrypha*, I, pp. 259 s. <<

[31] *Ibid.*, pp. 250 s. <<

[32] *Ibid.*, p. 244. <<

[33] H. Jonas, *Journal of Religion*, 1961, p. 262, citado en J. M. Robinson, «The Jung Codex: The Rise and Fall of a Monopoly», *Religious Studies Review*, III, 1 (enero 1977), p. 29. <<

[34] Para una crónica más completa de los acontecimientos bosquejados brevemente aquí, véase Robinson, «The Jung Codex», *art. cit.*, pp. 17-30. <<

[35] *La Bourse Égyptienne* (10 junio 1949), citada en Robinson, «The Jung Codex», *art. cit.*, p. 20. <<

[36] G. Quispel, *Jungeen mens voor deze tijd*, Rotterdam, 1975, p. 85. <<

[37] Robinson, «The Jung Codex», *art. Cit.*, pp. 24 s. <<

[38] E. Pagels, *The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis*, Nashville, 1973; *The Gnostic Paul: Gnostic Exegesis of the Pauline Letters*, Filadelfia, 1975. <<

[39] E. Pagels, con H. Koester, «Report on the Dialogue of the Savior (CG III, 5)», en R. McL. Wilson, *Nag Hammadi and Gnosis*, Leiden, 1978, pp. 66-74. <<

[40] G. Garitte, *Le Museon*, 1960, p. 214, citado en Robinson, «The Jung Codex», *art. cit.*, p. 29. <<

[41] Tertuliano, *Adversus valentinianos*, 7. <<

[42] A. von Harnack, *History of Dogma* (trad. de la 3.ª ed. alemana), Nueva York, 1961, 1, 4 p. 228. <<

[43] *Ibid.*, p. 229. <<

[44] A. D. Nock, *Early Gentile Christianity and Its Hellenistic Background*, Nueva York, 1964[2], p. XVI. <<

[45] W. Bousset, *Kyrios Christos* (Gotinga, 1913; 1931[2]), trad. inglesa, 1970, p. 245. <<

[46] R. Reitzenstein, *Poimandres: Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur, Leipzig, 1904; reimpr*. Darmstadt, 1966, p. 81. Véase también *Das iranische Erlösungmysterium*, Leipzig, 1921. <<

[47] M. Friedländer, *Der vorchristliche jüdische Gnosticismus*, Gotinga, 1898; 1972[2] <<

[48] H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist, I: Die mythologische Gnosis*, Gotinga, 1934; 1964[2]. <<

[49] H. Jonas, *The Gnostic Religion*, Boston, 1958; 1963[2]. <<

[50] *Ibid.*, pp. 320-340. <<

[51] Bauer, *Orthodoxy and Heresy*, p. XXII. <<

[52] H. E. W. Turner, *The Pattern of Christian Truth: A Study in the Relations between Orthodoxy and Heresy in the Early Church*, Londres, 1954. <<

[53] C. H. Roberto, *Manuscript, Society, and Belief in Early Christian Egypt*, Londres, 1979. <<

[54] A. Guillaumont, H.-Ch. Puech, G. Quispel, W. Till, Y. ‘Abd al Masih, *The Gospel According to Thomas: Coptic Text Esta-*

blished and Translated, Leiden-Nueva York, 1959. <<

[55] *The Facsímile Edition of the Nag Hammadi Códices*, códices I-XIII, Leiden, 1972. Para comentarios, véase J. M. Robinson, «The Facsímile Edition of the Nag Hammadi Códices», en *Occasional Papers of the Institute for Antiquity and Christianity*, 4, Claremont, 1972. <<

[56] C. Colpe, *Die religionsgeschichtlicbe Schule: Darstellung und Kritik ihres Bildes von gnostischen Erlösermythus*, Gotinga, 1961. <<

[57] R. M. Grant, *Gnosticism and Early Christianity*, Nueva York, 1966[2], pp. 27 ss. <<

[58] G. Quispel, *Gnosis als Weltreligion*, Leiden, 1951. <<

[59] H. Jonas, «Delimitation of the Gnostic Phenomenon-Typological and Historical», en *Le origini dello gnosticismo*, pp. 90-108. <<

[60] E. R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge, 1965, pp. 69-101. <<

[61] G. G. Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabab Mysticism, and Talmudic Tradition*, Nueva York, 1960; 1965[2]. <<

[62] A. D. Nock, *Essays on Religion and the Ancient World*, ed. Z. Stewart, Cambridge, 1972, II: «Gnosticism», pp. 940 ss. <<

[63] Cf. A. H. Armstrong, «Gnosis and Greek Philosophy», en *Gnosis: Festschrift für Hans Jonas*, pp. 87-124. <<

[64] B. Layton, *Treatise on Resurrection: Editing, Translation, Commentary*, Missoula, 1979; «Vision and Revision: A Gnostic View of Resurrection», en *Proceedings: Quebec Colloquium on the Texts of Nag Hammadi*, Quebec, 1979. <<

[65] Véase, por ejemplo, H. Attridge, «Exegetical Problems in the Tripartite Tractate», preparada para las reuniones de la Society of Biblical Literature (SBL) en Nueva Orleans, 1978, y su edición del códice I de Nag Hammadi, publicada en *Nag Hammadi Studies*, Leiden, 1980. <<

[66] M. Smith, *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*, Cambridge, 1973; *Jesus the Magician*, San Francisco, 1978. <<

[67] J. M. Robinson, H. Koester, *Trajectories Through Early Christianity*, Filadelfia, 1971: véase especialmente Robinson, *«Logoi Sophon*: On the Gattung of Q», pp. 71-113; Koester, «One Jesus and Four Primitive Gospels», pp. 158-204. <<

[68] M. Tardieu, *Trois mythes gnostiques: Adam, Eros et les animaux dans un écrit de Nag Hammadi*, Paris, 1974. <<

[69] L. Schottroff, *Der Glaubende und die feindliche Welt*, Neukirchener, 1970. <<

[70] P. Perkins, *The Gnostic Dialogue*, Nueva York, 1979. <<

[71] P. Perkins, «Deceiving the Deity: Self-Transcendence and the Numinous in Gnosticism», en *Proceedings of the Tenth Annual Institute for Philosophy and Religion*, Boston, 1981. <<

[72] G. MacRae, «Sleep and Awakening in Gnostic Texts», en *Le origini dello gnosticismo*, pp. 496-510. <<

[73] G. MacRae, «The Jewish Background of the Gnostic Sophia Myth», *Novum Testamentum*, XII (1970), pp. 97 ss. <<

[74] Para un ejemplo reciente, véase G. MacRae, «Nag Hammadi and the New Testament», en *Gnosis: Festschrift fur Hans Jonas*, pp. 144-157. <<

[75] Véase, por ejemplo, B. A. Pearson, «Jewish Haggadic traditions in the *Testimony of Truth* from Nag Hammadi (CG, IX, 3)», en *Ex Orbe Religionum: Studia Geo Widengren*, Leiden, 1972, pp. 457-470; «Biblical Exegesis in Gnostic Literature», en *Armenian and Biblical Studies*, ed. E. Stone. Jerusalén, 1975. pp. 70-80; «The Figure of Melchizedek», en *Proceedings of the XIIth International Congress of the International Association for the History or Religions*, Leiden, 1975, pp. 200-208. <<

[76] D. M. Scholer, *Nag Hammadi Bibliography*, Leiden, 1971. <<

[77] *Apocalipsis de Pedro*, 76, 27-30, en *NHL*, p. 342. (Al citar de este texto, lo hago siguiendo las traducciones de J. Brashler, *The Coptic Apocalypse of Peter: A Genre Analysis and Interpretation*, Claremont, 1977.) <<

[78] Para una discusión más técnica del tema, se aconseja a los estudiosos que consulten E. Pagels. «Visions, Appearances, and Apostolic Authority: Gnostic and Orthodox Traditions», en *Gnosis: Festschrift für Hans Jonas*. pp. 415-430. <<

[79] K. Stendahl, *Immortality and Resurrection*, Nueva York. 1968. <<

[80] Lucas, 24. 36-43. <<

[81] Hechos. 2, 22-36. <<

[82] Hechos. 10. 40-41. <<

[83] Tertuliano, *De resurrectione carnis, 2*. <<

[84] Tertuliano, *De carne Christi*, 5. <<

[85] *Ibid*. <<

[86] Juan, 20, 27. <<

[87] Marcos, 16, 12; Lucas, 24, 13-32. <<

[88] Lucas, 24, 31. <<

[89] Juan, 20, 11-17. <<

[90] Hechos, 9, 3-4. <<

[91] Hechos, 9, 7. <<

[92] Hechos, 22, 9. <<

[93] I Corintios, 15, 50. <<

[94] I Corintios, 15, 51-53. <<

[95] Marcos, 10, 42-44. <<

[96] Lucas, 24, 34. <<

[97] Mateo, 16, 13-19. <<

[98] Juan, 21, 15-19. <<

[99] H. von Campenhausen, *Ecclesiastical Authority and Spiritual Power*, Londres, 1969 (trad. de J. A. Baker del original *Kirchliches Amt und geistliche Voltmacht* Tubinga, 1953), p. 17 (véase discusión en cap. 1). <<

[100] Marcos, 16, 9; Juan, 20, 11-17. <<

[101] Mateo, 28, 16-20; Lucas, 24, 36-49; Juan, 20, 19-23. <<

[102] Mateo, 28, 18. <<

[103] Hechos, 1, 15-20. <<

[104] Hechos, 1, 22. (Cursiva de la autora.) <<

[105] Hechos, 1, 26. <<

[106] Hechos, 1, 6-11. <<

[107] Hechos, 7, 56. <<

[108] Hechos, 9 1-6. <<

[109] Hechos, 22, 17-18; cf. también 18, 9-10. <<

[110] Véase J. Lindblom, *Geschichte und Offenbarungen: Vorstellungen von göttlichen Weisungen und übernatürlichen Erscheinungen im ältesten Christentum*, Lund, 1968, pp. 32-113. <<

[111] Véase K Holl, *Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde*, en *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, Tubinga, 1921,II, pp. 50-51. <<

[112] G. Blum, *Tradition und Sukzession: Studium zum Nonabegriff des Apostoliscben von Paulus bis Irenaeus*, Berlín, 1963, p. 48. <<

[113] Campenhausen, *Ecclesiastical Authority and Spiritual Power*, pp. 1404. Para comentarios, véase E. Pagels, «Visions, Appearances, and Apostolic Authority», *art. cit.*, pp. 415-430. <<

[114] Orígenes, *Commentarium in I Corinthians, en Journal of Theological Studies*, X (1909), pp. 46-47. <<

[115] Tertuliano, *De resurrectione carnis*, 19-27. <<

[116] Ireneo, *Adversus haereses*, I, 30, 13. <<

[117] I Corintios, 15, 8. <<

[118] Marcos, 16, 9. <<

[119] Juan, 20, 11-19. <<

[120] *Evangelio de María*, 10, 17-21, en *NHL*, p. 472. <<

[121] *Apocalipsis de Pedro*, 83, 8-10, en *NHL*, p. 344. Para una discusión de Pedro en las tradiciones gnósticos, véase P. Perkins, «Peter in Gnostic Revelations», *en Proceedings of SBL: 1974 Seminar Papers II*, Washington, 1974, pp. 1-13. <<

[122] *Tratado de la resurrección*, 48, 10-16, en *NHL, pp. 52-53*. Véase M. L. Peel, *The Epistle to Rheginos; A Valentinian Letter on the Resurrection: Introduction, Translation, Analysis, and Exposition*, Londres-Filadelfia, 1969; B. Layton, *The Gnostic Treatise on Resurrection from Nag Hammadi. Edited, with Translation and Commentary*, Missoula, 1979. (La traducción que cito sigue la de Layton, como se hace constar en Agradecimiento.) <<

[123] *Tratado de la resurrección*, 48, 34-38, en *NHL*, p. 53. <<

[124] *Ibid*., 47, 18 - 49, 24, en *NHL*, p. 53. <<

[125] *Evangelio de Felipe*, 73, 1-3, en *NHL*, p. 144. <<

[126] *Ibid*., 57, 19-20, en *NHL*, p. 135. <<

[127] Cf. H. Koester, «One Jesus and Four Primitive Gospels», en J. M. Robinson y II. Koester, *Trajectories Through Early Christianity*, Filadelfia, 1971, pp. 158-204, y Robinson, «The Johannine Trajectory», *ibid*., pp. 232-268. <<

[128] Marcos, 16, 9-20. <<

[129] *Evangelio de María*, 9, 14-18, en *NHL*, p. 472. <<

[130] *Ibid*., 10, 4-5, en *NHL*, p. 472. <<

[131] *Ibid*., 17, 8-15, en *NHL*, p. 473. <<

[132] *Ibid*., 18, 1-12, en *NHL*, p. 473. <<

[133] Puede que al autor del *Evangelio de María* se le escapara que ni Marcos ni Juan especifican que el Jesús resucitado se apareciese *físicamente* a María. La crónica de Marcos, que añade que más adelante Jesús se apareció «bajo otra figura», cabría interpretarla

en el sentido de que sugiere que se trataba de una presencia incorpórea que adoptaba diversas formas para hacerse visible. La crónica de Juan relata que Jesús advirtió a María que no lo tocase, en contraste con las historias que dicen que insistió en que los discípulos lo palpasen para demostrar que «no era un fantasma». <<

[134] Ireneo, *Adversus haereses*, III, 2, 1-3, 1. Véase también M. Smith. *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*. Cambridge, 1973, pp. 197-278. <<

[135] Ireneo, *Adversus haereses*, III, 4, 1-2. <<

[136] Mateo, 4, 11. <<

[137] Mateo, 13, 11. <<

[138] II Corintios, 12, 2-4. <<

[139] I Corintios, 2, 6. <<

[140] R. Bultmann, *Theology of the New Testament*, trad, por K. Grobel, Londres, 1965,1, p. 327; U. Wildcats, *Weisheit und Torheit*, Tubinga, 1959, pp. 44 ss., pp. 214-224. <<

[141] R. Scroggs, «Paul: Σόφος y πνευμάτικος», *New Testament Studies*, XIV, pp. 33-55; véase también E. Pagels, *The Gnostic Paul*, Filadelfia, 1975, pp. 1-10; 55-58; 157-164. <<

[142] *Apocrifón de Juan*, 1, 30-2, 7, en *NHL*, p. 99. <<

[143] *Ibid*., 2, 9-18, en *NHL*, p. 99. <<

[144] *Carta de Pedro* a *Felipe*, 134, 10-16, en *NHL*, p. 395. Para un análisis, véase M. Meyer, *The Letter of Peter to Philip NHL VIII, 2: Text, Translation and Commentary*, Claremont, 1979. <<

[145] *Sabiduría de Jesucristo*, 91, 8-13, en *NHL*, pp. 207-208. <<

[146] Para discusión, véase H.-Ch. Puech, «Gnostic Gospels and Related Documenta», en NT *Apocrypha*, I, pp. 231-362. <<

[147] *Evangelio de Felipe*, 57, 28-33, en *NHL*, p. 135. <<

[148] Clemente de Alejandría, *Excerpta ex Theodoto*, 23, 4. <<

[149] Ireneo, *Adversus haereses*, III, 11, 9. <<

[150] *Libro de Tomás el Contendiente*, 138, 7-18, en *NHL*., p. 189. <<

[151] Ireneo, *Adversus haereses*, I, 18, 1. <<

[152] *Hechos de Juan*, 94-96, en *New Testament Apocrypha*, II, pp. 227-232. Para una breve discusión, véase E. Pagels, «To the Universe Belongs the Dancen», *Parabola*, IV, 2 (1979), pp. 7-9. <<

[153] Ireneo, *Adversus haereses*, II, 15, 3. <<

[154] *Ibid*., II, 13, 3-10. (Cursiva de la autora.) <<

[155] Heracleón, Frag. 39, en Orígenes, *Commentarium in Johannes*. <<

[156] Hipólito, *Refutationis omnium haeresium*, VI, 42. <<

[157] Ireneo, *Adversus haereses*, I, 14, 1. <<

[158] *Ibid*., I, *14, 3*. <<

[159] *Ibid*., I, 13, 3-4. <<

[160] *Ibid*., III, 4, 1. <<

[161] *Ibid*., I, 13, 6. <<

[162] *Ibid*., III, 2, 2. <<

[163] Ptolomeo, *Epistula ad Floram*, 7, 9; para una discusión, véase Campenhausen, *Ecclesiastical Authority and Spiritual Power*, pp. 158-161. <<

[164] Ireneo, *Adversus haereses*, I, 30, 13. <<

[165] *Dialogo del Salvador*, 139, 12-13, en *NHL*, p. 235. <<

[166] *Apocalipsis de Pedro*, 72, 10-28, en *NHL*, pp. 340-341. <<

[167] *Apocrifón de Jaime*, 2, 8-15, en *NHL*, p. 30. <<

[168] Tertuliano, *De praescriptione haereticorum*, 42. <<

[169] *Ibid*., 37. <<

[170] Ireneo, *Adversus haereses*, I, 10, 2. <<

[171] *Ibid*., III, 4, 1. <<

[172] *Ibid*., III, 3, 2. <<

[173] *Apocalipsis de Pedro*, 74, 16-21, en *NHL*, p. 341. Cf. Brashler, *The Coptic Apocalypse of Peter*; Perkins, «Peter in Gnostic Revelations», en *Proceedings of SBL*. <<

[174] *Apocalipsis de Pedro*, 79, 24-30, en *NHL*, p. 343. <<

[175] *Ibid*., 76, 27-34, en *NHL*, p. 342. <<

[176] *Ibid*., 78, 31-79, 10, en *NHL*, p. 343. <<

[177] Para una discusión, véase E. Pagels, «The Demiurge and his Archons: A Gnostic View of the Bishop and Presbyters?», *Harvard Theological Review*, LXIX, 3-4 (1976), pp. 301-324. <<

[178] Tertuliano, *De carne Christi*, 5. <<

[179] *Evangelio de Tomás*, 38, 33 - 39, 2, en *NHL*, p. 121. <<

[180] Cf. E. Leach, *Melchisedek and the Emperor: Icons of Subversión and Orthodoxy, en Proceedings of the Roy at Anthropological Institute of Great Britain and Ireland for 1972*, Londres, 1973, pp. 1 ss. <<

[181] Para una discusión más técnica de este tema, véase E. Pagels, «The Demiurge and his Archons: A Gnostic View of the Bishop and Presbyters?», *Harvard Theological Review*, LXIX, 3-4 (1976), pp. 301-324. <<

[182] Cf. N. A. Dahl, «The Gnostic Response: The Ignorant Creator», documentación preparada para la Nag Hammadi Section de la Society of Biblical Literature Annual Meeting, 1976. <<

[183] *Hipóstasis de los arcontes*, 86, 27 - 94, 26, en *NHL*, pp. 153-158. Obsérvese que la cita reúne dos versiones distintas de la historia en 86, 27 - 87, 4 y 94, 19-26; una tercera versión aparece en el mismo texto en 94, 34 - 95, 13. Cf. B. Laytoo, «The Hypostasis of the Archons», *Harvard Theological Review*, LXVII (1974), pp. 351 ss. <<

[184] *Sobre el origen del mundo*, 103, 9-20, en *NHL*, p. 165. Para un análisis de los textos, véase F. L. Fallón, *The Sabaoth Accounts*

in «The Nature of the Archons» (CG 11, 4) and «On the Origin of the World» (CG 11, 5): An Analysis, Cambridge, 1974. <<

[185] *Apocrifón de Juan*, 11, 10-13, 13 en *NHL*, pp. 105-106. <<

[186] *Testimonio de la verdad*, 45, 24 - 46, 11, en *NHL*, p. 411. <<

[187] *Ibid.*, 47, 7-30, en *NHL*, p. 412. <<

[188] Véase la excelente discusión a cargo de B. A. Pearson, «Jewish Haggadic Traditions in the Testimony of Truth from Nag Hammadi, CG IX, 3», en *Ex Orbe Religionum: Studia Geo Widengren oblata*, Leiden, 1972, pp. 458-470. <<

[189] *Sobre el origen del mundo*, 115, 31-116, 8, en *NHL*, p. 172. <<

[190] *Hipóstasis de los arcontes*, 89, 11-91, 1, en *NHL*, pp. 154-155. <<

[191] *Tratado tripartito*, 51, 24-52, 6, en *NHL*, p. 55. <<

[192] *Una exposición valentiniana*, 22, 19-23, en *NHL*, p. 436. <<

[193] *Interpretación del conocimiento*, 9, 29, en *NHL*, p. 430. <<

[194] Ireneo, *Adversus haereses*, IV, 33, 3. <<

[195] *Ibid.*, III, 16, 6. <<

[196] *Ibid.*, III, 16, 8. <<

[197] *Ibid.*, «Praefatio», 2. <<

[198] *Ibid.*, IV, 33, 3; III, 16, 8. <<

[199] Para discusión y referencias, véase Pagels, «The Demiurge and his Archons», *art. cit.* <<

[200] Ireneo, *Adversus haereses*, I, 11, 1. <<

[201] *Ibid.*, I, 1, 1; cf. *Tratado tripartito*, 51, 1 ss., en *NHL*, pp. 55 ss. <<

[202] Heracleón, Frag. 22, en Orígenes, *Commentarium in Johannes*, 13, 19. <<

[203] *Ibid.*, Frag. 24, en *ibid.*, 13, 25. <<

[204] *Evangelio de Felipe*, 53, 24-34, en *NHL*, pp. 132-133. <<

[205] Ireneo, *Adversus haereses*, III, 15, 2. (Cursiva de la autora). <<

[206] Clemente de Roma, *Carta primera*, 3, 3. <<

[207] *Ibid*., 1, 1. <<

[208] *Ibid*., 14, 19-20; 60. <<

[209] *Ibid*., 60, 4 - 61, 2; 63, 1-2. <<

[210] *Ibid*., 63, 1. <<

[211] *Ibid*., 41, 3. <<

[212] *Ibid*., 41, 1. <<

[213] Véase, por ejemplo, Campenhausen, *Ecclesiastical Authority and Spiritual Power*, pp. 86-87: «Las cuestiones dogmáticas no son mencionadas en ninguna parte. Ya no podemos seguir distinguiendo el objeto real de la discusión de su propio trasfondo». <<

[214] Así dice H. Beyschlag, *Clemens Romanus und der Frükhatholizismus*, Tubinga, 1966, pp. 339-353. <<

[215] Ignacio de Antioquía, *Carta a los de Magnesia*, 6, 1; *Carta a los de Tralles*, 3 1; *Carta a los de Éfeso*, 5, 3. <<

[216] *Carta a los de Magnesia*; 6, 1-7, 2; *Carta a los de Tralles*, 3, 1; *Carta a los de Esrnima*, 8, 1-2. Para citas y discusión, véase Pagels, «The Demiurge and his Archons», *art. cit*., pp. 306-307. <<

[217] *Carta a los de Tralles*, 3, 1; *Carta a los de Esmirna*, 8, 2. <<

[218] Véase, por ejemplo, Campenhausen, *Ecclesiastical Authority and Spiritual Power*, pp. 84-106. <<

[219] Tertuliano, *Adversus valentinianos*, 4. <<

[220] Clemente de Alejandría, *Stromata*, VII, 7. <<

[221] Ireneo, *Adversus haereses*. III, 2, 1-3, 1. <<

[222] *Ibid*., «Praefatio», 2; III, 15, 1-2. <<

[223] Clemente de Alejandría, *Stromata, IV, 89,6-90, 1*. <<

[224] Cf. Platón, *Timeo*, 41. Para discusión, véase G. Quispel, «The Origins oí the Gnostic Demiurge», en *Kyriakon: Festschrift*

Johannes Quasten, Münster, 1970, pp. 252-271. <<

[225] Heracleón, Frag. 40, en Orígenes, *Commentarium in Johannes*, 13, 60. <<

[226] «Señor»: Ireneo, *Adversus haereses*, IV, 1, 5. <<

[227] «Comandante»: *ibid*., I, 7, 4. <<

[228] «Juez»: Heracleón, Frag. 48, en Orígenes, *Commentarium in Johannes, 20, 38*. <<

[229] Ireneo, *Adversus haereses*, III, 12, 6-12. <<

[230] *Ibid*., I, 21, 1-4. <<

[231] *Ibid*., I, 13, 6. <<

[232] *Ibid*.. I. 21. 5. <<

[233] *Ibid*.. III, 15, 2. <<

[234] *Ibid*., I, 7, 4. <<

[235] *Ibid*., I, 13, 6. <<

[236] *Ibid*., III, 15, 2. <<

[237] *Tertuliano, Adversus valentinianos, 4*. <<

[238] Ireneo, *Adversus haereses*, III, 15, 2. <<

[239] *Ibid*., III. 3, 2. <<

[240] *Ibid*., III, 15. 2. <<

[241] *Ibid*., I, 21, 1-2. <<

[242] Para una discusión detallada de este proceso, véase Campenhausen, *Ecclesiastical Authority and Spiritual Power*, pp. 76 ss. <<

[243] *Apocalipsis de Pedro*, 79, 22-30, en *NHL*, p. 343. <<

[244] *Tratado tripartito*, 69, 7-10, en *NHL*, p. 64; 70, 21-29, en *NHL*, p. 65; 72, 16-19, en *NHL*, p. 66. <<

[245] *Ibid*., 79, 20-32, en *NHL*, p. 69. <<

[246] Ireneo, *Adversus haereses*, I, 13, 1-6. <<

[247] *Ibid*., I, 13, 3. <<

[248] *Ibid*., I, 13, 4; para discusión técnica de la suerte *(kleros*,) véase Pagels, «The Demiurge and his Archons», *art. cit*., pp. 316-318. Ireneo trata de negar esto: *Adversus haereses*, I, 13, 4. Semejante uso de las suertes tiene precedentes tanto en la antigua Israel, donde se creía que Dios echaba suertes para expresar su voluntad, como entre los mismos apóstoles, que echaron suertes para seleccionar el duodécimo apóstol que debería sustituir a Judas Iscariote (Hechos 1, 17-20), Al parecer, los seguidores de Valentín se proponían seguir su ejemplo. <<

[249] Tertuliano, *De praescriptione haereticorum*, 41. (Cursiva de la autora.) <<

[250] *Ibid*., 41. <<

[251] *Ibid*., 41. <<

[252] Ireneo, *Adversus haereses*, I, 13, 1. <<

[253] *Ibid*., I, 6, 2-3. <<

[254] *Ibid*., cita formada con la unión de III, 15, 2 y II, 16, 4. <<

[255] *Ibid*., III, 15, 2. <<

[256] *Ibid*.. III, 25. 1. <<

[257] *Ibid* V. 26. 1. <<

[258] Ireneo, *Ad Florinum*, en Eusebio, *Historia ecclesiae*, V, 20, 4-S. <<

[259] Ireneo, *Adversus haereses*, IV, 26, 3. (Cursiva de la autora.) <<

[260] *Ibid*., IV, 26, 2. <<

[261] *Ibid*., IV, 26, 2. <<

[262] *Ibid*., I, 27, 4. <<

[263] *Ibid*., V, 31, 1. <<

[264] *Ibid*.. V. 35. 2. <<

[265] Cuando en el Antiguo Testamento el Dios de Israel aparece como marido y amante, a su esposa se la describe como la co-

munidad de Israel (ej. Isaías, 50, 1: 54, 1-8; Jeremías, 2, 2-3; 20-25; 3, 1-20; Oseas, 1-4, 14) o como la tierra de Israel (Isaías, 62, 1-5). <<

[266] Cabe citar varias excepciones a esta regla: Deuteronomio, 32, 11; Oseas, 11, 1; Isaías, 66, 12 ss.; Números, 11, 12). <<

[267] Antiguamente, como me ha recordado el profesor Morton Smith, los teólogos solían utilizar la masculinidad de Dios para justificar, por medio de la analogía, el papel de los hombres como gobernantes de sus sociedades y hogares (cita, por ejemplo, Milton, *Paradise Lost*, IV, pp. 296 ss. y 635 ss). <<

[268] *Evangelio de Tomás*, 51, 19-26, en *NHL*, p. 130. <<

[269] Hipólito, *Refutationis omnium haeresium*, V, 6. <<

[270] Ireneo, *Adversus haereses*, I, 11, 1. <<

[271] *Ibid*., I, 13, 6. <<

[272] *Ibid*., I, 13, 2. <<

[273] *Ibid*., I, 13, 2. <<

[274] *Ibid*., I, 14, 1. <<

[275] Hipólito, *Refutationis omnium haeresium*, VI, 18. <<

[276] *Ibid*., VI, 17. <<

[277] Ireneo, *Adversus haereses*, I, 11, 5; Hipólito, *Refutationis omnium haeresium*, VI, 29. <<

[278] *Apocrifón de Juan*, 1, 31-2, 9, en *NHL*, p. 99. <<

[279] *Ibid., 2,* 9-14, en *NHL*, p. 99. <<

[280] *Ibid., 4,* 34-5, en *NHL*, p. 101. <<

[281] *Evangelio de los hebreos*, citado en Orígenes, *Commentarium in Johannes*, 2, 12. <<

[282] *Evangelio de Tomás*, 49, 32 - 50, 1, en *NHL*, pp. 128-129. <<

[283] *Evangelio de Felipe*, 52, 24, en *NHL*, p. 132. <<

[284] *Ibid*., 59, 35 - 60, 1, en *NHL*, p. 136. <<

[285] Hipólito, *Refutationis omnium haeresium, VI, 14*. <<

[286] *Ibid*., V, 19. <<

[287] Ireneo, *Adversus haereses*, I, 14, 7-8. <<

[288] *Evangelio de Felipe*, 71, 3-5, en *NHL*, p. 143. <<

[289] *Ibid*., 71, 16-19, en *NHL*, p. 143. <<

[290] *Ibid*., 55, 25-26, en *NHL*, p. 134. <<

[291] Hipólito, *Refutationis omnium haeresium*, VI, 38. <<

[292] *Apocalipsis de Adán*, 81, 2-9, en *NHL*, p. 262. Véase nota 300 para referencias. <<

[293] Ireneo, *Adversus haereses*. I, 2, 2-3. <<

[294] *Ibid*., I, 4, 1-5, 4. <<

[295] *Ibid*., 1, 5, 1-3. Para una discusión de la figura de Sofía, véanse los excelentes artículos de G. C. Stead, «The Valentinian Myth of Sophia», *Journal of Theological Studies*, XX (1969). pp. 75-104; y G. W. MacRae, «The Jewish Background of the Gnostic Sophia Myth», *Novum Testamentum*, XII. <<

[296] Clemente de Alejandría, *Excerpta ex Theodoto*, 47, 1. <<

[297] Ireneo, *Adversus haereses*, I, 13, 1-6. <<

[298] *Ibid*., I, 30, 9. <<

[299] *Ibid*., I, 30, 10. <<

[300] *Trimorphic protennoia*, 35, 1-24, en *NHL*, pp. 461-462. <<

[301] *Ibid*.,36, 12-16, en *NHL*, p. 462. <<

[302] *Ibid*., 42, 4-26, en *NHL*, pp. 465-466. <<

[303] *Ibid*., 45, 2-10, en *NHL*, p. 467. <<

[304] *Truena, mente perfecta*, 13, 16-16, 25, en *NHL*, pp. 271-274. <<

[305] Hipólito, *Refutationis omnium haeresium*, VI, 18. <<

[306] *Genesis Rabba*, 8, 1, citado en una excelente discusión de la androginia a cargo de W. A. Meeks, «The Image of the Androgyne: Some Uses of a Symbol in Earliest Christianity», *History of*

Religions, XIII, 3 (febrero 1974), pp. 165-208. Para una discusión de la androginia en las fuentes gnósticas, véase Pagels, «The Gnostic Vision», *Parabola*, III, 4 (noviembre 1978), pp. 6-9. <<

[307] Ireneo, *Adversus haereses*, I, 18, 2. <<

[308] Clemente de Alejandría, *Excerpta ex Theodoto*, 21, 1. <<

[309] Hipólito, *Refutationis omnium haeresium*, VI, 33. <<

[310] Ireneo, *Adversus haereses*, I, 5, 4; Hipólito, *Refutationis omnium haeresium*, VI, 33. <<

[311] *Ibid*., I, 29, 4. <<

[312] *Apocrifón de Juan*, 13, 8-14, en *NHL*, p. 106. <<

[313] Ireneo, *Adversus haereses*, I, 30, 6. Obsérvese la colección de pasajes citados por N. A. Dahl en «The Gnostic Response: The Ignorant Creator», preparado para la Nag Hammadi Section, Society of Biblical Literature Annual Meeting, 1976. <<

[314] *Hipóstasis de los arcontes*, 94, 21 - 95, 7, en *NHL*, p. 158. <<

[315] Hipólito, *Refutationis omnium haeresium*, VI, 32. <<

[316] Ireneo, *Adversus haereses*, I, 13, 5. <<

[317] *Ibid*., I, 13, 3. <<

[318] *Ibid*., I, 13, 4. <<

[319] *Ibid*., I, 13, 3. <<

[320] Hipólito, *Refutationis omnium haeresium*, VI, 35; Ireneo, *Adversus haereses*, I, 13, 1-2. <<

[321] Tertuliano, *De praescriptione haereticorum*, 41. <<

[322] Tertuliano, *De baptismo*, 1. <<

[323] Tertuliano, *De virginibus velandis*, 9. (Cursiva de la autora.) <<

[324] Ireneo, *Adversus haereses*, I, 25, 6. <<

[325] Sin embargo, esta observación general no es aplicable universalmente. Cuando menos dos círculos en los que las mujeres gozaban de igualdad con los hombres —los marcionistas y los

montañistas— retuvieron una doctrina tradicional de Dios. No conozco ninguna prueba de que incluyeran imágenes femeninas en sus formulaciones teológicas. Para discusión y referencias, véanse J. Leipoldt, *Die Frau in der antiken Welt und im Urchristentum*, Leipzig, 1955, pp. 187 ss.; E. S. Fiorenza, «Word, Spirit and Power: Women in Early Christian Communities», en R. Reuther y E. McLaughlin, eds., *Women of Spirit*, Nueva York, 1979, pp. 39 ss. <<

[326] Lucas, 10, 38-42. Cf. Romanos, 16, 1-2; Colosenses, 4, 15; Hechos, 2, 25; Romanos, 16, 6; 16, 12; Filipenses, 4, 2-3. <<

[327] Véase W. Meeks, «The Image of the Androgyne», *art. cit.*, pp. 180 ss. La mayoría de los estudiosos está de acuerdo con Meeks que en Gálatas, 3, 28 Pablo cita un dicho perteneciente a la tradición prepaulina. <<

[328] Romanos, 16, 7. El primero en señalarme esto fue Cyril C. Richardson; más adelante me lo confirmaron las investigaciones llevadas a cabo recientemente por B. Brooten, «Junia… Outstanding Among the Apostles», *Women Priests*, ed. L. y Swidler, Nueva York, 1977, pp. 141-144. <<

[329] I Corintios, 11, 7-9. Para una discusión de I Corintios, 11, 7-9, véase R. Scroggs, «Paul and the Eschatological Woman», *Journal of the American Academy of Religion*, XL (1972), pp. 283-303, y la crítica de Pagels, «Paul and Women: A Response to Recent Discussion», *Journal of the American Academy of Religion*, XLII (1974), pp. 538-549. Véanse también referencias en Fiorenza, «World, Spirit and Power», en *op. cit.*, p. 62, n. 24 y 25. <<

[330] Véase Leipoldt, *Die Frau*; también C. Schneider, *Kulturgeschichte des Hellenismus*, Munich, 1967, I, pp. 78 ss.; S. A. Pomeroy, *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves*, Nueva York, 1975. <<

[331] Cf. C. Vatin, *Recherches sur le mariage et la condition de la femme mariée à l'époque hellénistique*, Paris, 1970. <<

[332] J. Carcopino, *Daily Life in Ancient Rome*, trad. de E. O. Lorimer, New Haven, 1951, pp. 95-100. <<

[333] *Ibid*., pp. 90-95. <<

[334] L. Swidler, «Greco-Roman Feminism and the Reception of the Gospel», en B. Jaspert, ed., *Traditio-Krisis-Renovatio*, Marburgo, 1976, pp. 41-55; véanse también, J. Balsdon, *Roman Women, Their History and Habits*, Londres, 1962; L. Friedländer, *Roman Life and Manners Under the Early Empire*, Oxford, 1928; Förtsch, *Die politische Rolle der Frau in der römischen Republik*, Stuttgart, 1935. Sobre las mujeres en las comunidades cristianas, véanse Fiorenza, «Word, Spirít and Power», en *op. cit*.; R. Gryson, *The Ministry of Women in the Early Church*, Minnesota, 1976; K. Thraede, «Frau», *Reallexikon für Antike und Christentum*, VIII, Stuttgart, 1973, pp. 197-269. <<

[335] Leipoldt, *Die Frau*, pp. 72 ss.; R. H. Kennet, *Ancient Hebrew Social Lide and Custom*, Londres, 1933; G. F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era*, Cambridge, 1932. <<

[336] *I Timoteo*, 2, 11-12. <<

[337] *Efesios*, 5, 24; Colosenses, 3, 18. <<

[338] Clemente de Roma, *Carta primera*, 1, 3. <<

[339] Leipoldt, *Die Frau*, p. 192; *Hippolytus of Rome*, 43, 1, ed. Paul de Lagarder, Aegyptiaca, 1883, p. 253. <<

[340] Leipoldt, *Die Frau*, p. 193. (Cursiva de la autora.) <<

[341] *Evangelio de Felipe*, 63, 32-64, 5, en *NHL*, p. 235. <<

[342] *Diálogo del Salvador*, 139, 12-13, en *NHL*, p. 235. <<

[343] *Evangelio de María*, 17, 18-18, 15, en *NHL*, p. 473. <<

[344] *Pistis Sophia, 36, 71*. <<

[345] *Timoteo*, 3, 1-7; *Tito*, 1, 5-9. <<

[346] *Tradición apostólica*, 18, 3. <<

[347] *Libro de Tomás el Contendiente*, 144, 8-10, en *NHL*, p. 193. <<

[348] *Paráfrasis de Sem*, 27, 2-6, en *NHL*, p. 320. <<

[349] *Diálogo del Salvador*, 144, 16-20, en *NHL*, p. 237. <<

[350] *Ibid*., 139, 12-13, en *NHL*, p. 235. <<

[351] *Evangelio de Tomás*, 51, 23-26, en *NHL*, pp. 124-125. <<

[352] *Ibid*., 37, 20-35, en *NHL*, p. 121; 43, 25-35, en *NHL*, pp. 124-125. <<

[353] *Evangelio de María*, 9, 20, en *NHL*, 472. (Cursiva de la autora.) <<

[354] Clemente de Alejandría, *Paidagogos*, 1, 6. <<

[355] *Ibid*., 1, 4. <<

[356] *Ibid*., 1, 19. <<

[357] Tertuliano, *De virginibus velandis*, 9. <<

[358] Para una discusión más técnica de este tema, véase E. Pagels, «Gnostic and Orthodox Views of Christ's Passion: Paradigms for the Christian's Response to Persecution», en B. Layton, ed., *The Rediscovery of Gnosticism*, Leiden, 1979, I. <<

[359] Tácito, *Anales*, XV, 44, 2-8. (Cursiva de la autora.) <<

[360] Josefo, Antigüedades judaicas, 18, 63. <<

[361] Marcos, 14, 43-50. <<

[362] *Ibid*., 15, 1-15. <<

[363] *Ibid*., 15, 37. <<

[364] Lucas, 23, 34-46; Juan, 19, 17-30. <<

[365] Marcos, 15, 10. <<

[366] Juan, 11, 45-53. <<

[367] Josefo, *La guerra judía*, 2, 223-233. <<

[368] Juan, 11, 47-48. <<

[369] *Ibid*., 11, 49-50. <<

[370] *Apocalipsis de Pedro*, 81, 4-24, en *NHL*, p. 344. Obsérvese otra vez el empleo de la traducción de J. Brashler, *The Coptic Apocalypse of Peter*. <<

[371] *Segundo tratado del gran Set*, 56, 6-10, en *NHL*, p. 332. <<

[372] *Hechos de Juan*, 88, en *NT Apocrypha*, II, p. 225. <<

[373] *Ibid*., 89, en *NT Apocrypha*, II, p. 225. <<

[374] *Ibid*., 93, en *NT Apocrypha*, II, p. 227. <<

[375] *Ibid*., 94, en *NT Apocrypha*, II, p. 227. <<

[376] *Ibid*., 95, 16 - 96, 42, en *NT Apocrypha*, II, pp. 229-231. Para discusión, véase E. Pagels, «To the Univense Belongs the Dancen», *Parabola*, IV, 2 (1979), pp. 7-9. <<

[377] *Ibid*., 97, en *NT Apocrypha*, II, p. 232. <<

[378] *Ibid*., 97, en *NT Apocrypha*, II, p. 232. <<

[379] *Ibid*., 101, en *NT Apocrypha*, II, p. 234. <<

[380] *Tratado de la resurrección*, 44, 13 - 45, 29, en *NHL*, p. 51; para discusión, véase Pagels, «Gnostic and orthodox views of Christ's passion»; también K. F. Trüger, *Die Passion Jesu Christi in der Gnosis nach den Schriften van Nag Hammadi*, Berlín, 1978. <<

[381] Suetonio, *Vida de Nerón, 6,* 16. <<

[382] Tácito, *Anales*, XV, 44, 2-8. <<

[383] Véase la discusión por R. MacMullen, *Enemies of the Roman Order: Treason, Unrest, and Alienation in the Empire*, Cambridge, 1966. <<

[384] M. Smith, *Jesus the Magician*, San Francisco, 1978. <<

[385] *Ibid*., especialmente pp. 81-139. <<

[386] Para una discusión más completa, véase W. H. C. Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, Oxford, 1965; Nueva York, 1967; Frend, «The Gnostic Sects and the Roman Empire», *Journal of Ecclesiastical History*, V (1954), pp. 25-37. <<

[387] Plinio, *Epístolas*, 10, 96. (Cursiva de la autora.) <<

[388] *Ibid*., 10, 97. (Cursiva de la autora.) <<

[389] Justino, *I Apología*, 1. <<

[390] Justino, *II Apología*, 2. <<

[391] *Ibid*., 3. <<

[392] «The Martyrdom of Saints Justin, Charitón, Charito, Euelpistis, Hierax, Paeon, Liberian, and Their Community», revisión crítica A, 3, en *The Acts of the Christian Martyrs*, ed. H. Mursurillo, Oxford, 1972, pp. 47-53. (En lo sucesivo citado como *Christian Martyrs*). <<

[393] *Ibid*., Revisión crítica B, 5, en *Christian Martyrs*, p. 53. <<

[394] *Ibid*. <<

[395] «Martyrdom of Saint Polycarp», 9-10, en *Christian Martyrs*, pp. 9-11. (Cursiva de la autora.) <<

[396] «Acts of the Scillitan Martyrs», 1-3, en *Christian Martyrs*, pp. 86-87. <<

[397] *Ibid*., 14, en *Christian Martyrs*, pp. 88-89. <<

[398] Tertuliano cita desdeñosamente sus argumentos en *Scorpiace*, 1. <<

[399] Ignacio, *Carta a los de Roma*, 6, 3. <<

[400] *Ibid*., 4, 1-5, 3. <<

[401] Ignacio, *Carta a los de Tralles, 9, 1*. <<

[402] *Ibid*., 10, 1. (Cursiva de la autora.) <<

[403] Ignacio, *Carta a los de Esmirna, 5, 1-2*. <<

[404] Justino, *II Apología*, 12. <<

[405] Justino, *Diálogo con Trifón*, 110, 4. <<

[406] Justino, *I Apología*, 13. <<

[407] Justino, *II Apología*, 15. <<

[408] «Martyrs of Lyons», 9, en *Christian Martyrs*, pp. 64-65. <<

[409] *Ibid*., 15, en *Christian Martyrs*, pp. 66-67. <<

[410] *Ibid*., 18, 56, en *Christian Martyrs*, pp. 67-81. <<

[411] Ireneo, *Adversus haereses*, III, 18, 5. (Cursiva de la autora.) <<

[412] *Ibid*., III, 16, 9-18, 4. (Cursiva de la autora.) <<

[413] *Ibid*., III, 18, 5. <<

[414] Tertuliano, *Apologeticum*, 15. <<

[415] Tertuliano, *De anima*, 55. <<

[416] Tertuliano, *Scorpiace*, 1. (Cursiva de la autora.) <<

[417] *Ibid*., 1, 5. 7. (Cursiva de la autora.) <<

[418] Hipólito, *Refutationis omnium haeresium*, X, 33. (Cursiva de la autora.) <<

[419] Ireneo, *Adversus haereses*, IV, 33, 9. (Cursiva de la autora.) <<

[420] *Apocrifón de Jaime*, 4, 37 - 6, 18, en *NHL*, pp. 31-32. (Cursiva de la autora.) Sobre la figura de Jaime, véase S. K. Brown, James: *A Religio-Historical Study of the Relations between Jewish, Gnostic, and Catholic Christianity in the Early Period through an Investigation of the Traditions about James the lord's Brother, Providence, 1972*. <<

[421] *Apocrifón de Jaime*, 6, 19-20, en *NHL*, p. 32. <<

[422] *2 Apocalipsis de Jaime*, 47, 24-25, en *NHL*, p. 250. <<

[423] *Ibid*., 48, 8-9, en *NHL*, p. 250. <<

[424] *Ibid*., 61, 9-62, 12, en *NHL*, pp. 254-255. <<

[425] *Testimonio de la verdad*, 31, 22-32, 8, en *NHL*, p. 407. <<

[426] *Ibid*., 33, 25 - 34, 26, en *NHL*, p. 408. <<

[427] «Martyrdom of Polycarp», 2, en *Christian Martyrs*, pp. 4-5. <<

[428] Tertuliano, *Apologeticum*, 50. <<

[429] «Martyrdom of Saint Justin», Revisión crítica, 4, en *Christian Martyrs*, pp. 58-59. <<

[430] *Testimonio de la verdad*, 30, 18-20; 32, 22 - 33, 11, en *NHL*, p. 408. <<

[431] *Apocalipsis de Pedro*, 72, 5-9, en *NHL*, p. 340. <<

[432] *Ibid*., 73, 23-24, en *NHL*, p. 341. <<

[433] *Ibid*., 74, 1-3, en *NHL*, p. 341. <<

[434] *Ibid*., 74, 5-15, en *NHL*, p. 341. <<

[435] *Ibid*., 79, 11-21, en *NHL*, p. 343. <<

[436] *Ibid*., 78, 1-2, en *NHL*, p. 342. <<

[437] *Ibid*., 80, 5-6, en *NHL*, p. 343. <<

[438] *Ibid*., 78, 31 - 79, 2, en *NHL*, p. 343. <<

[439] *Ibid*., 81, 15-24, en *NHL*, p. 344. <<

[440] *Ibid*., 83, 12-15, en *NHL*, p. 344. <<

[441] *Evangelio de la verdad*, 18, 24 - 20, 6, en *NHL*, pp. 38-39. <<

[442] *Ibid*., 18, 24-31, en *NHL*, p. 38. <<

[443] *Ibid*., 20, 10-32, en *NHL*, p. 39. <<

[444] *Tratado tripartito*, 113, 32-34, en *NHL*, pp. 86-87. <<

[445] *Ibid*., 114, 33-115, U, en *NHL*, p. 87. <<

[446] *Ibid*., 113, 35-38, en *NHL*, p. 87. <<

[447] *Evangelio de la verdad*, 23, 33-24, 9, en *NHL*, p. 41. <<

[448] *Interpretación de la gnosis*, 10, 27-30, en *NHL*, p. 430. <<

[449] Ireneo, *Adversus haereses*, III, 18, 5. <<

[450] Lucas, 12, 8-12. <<

[451] Clemente de Alejandría. *Stromata*, IV, 71 ss. <<

[452] *Ibid*., IV, 33, 7. <<

[453] *Ibid*. <<

[454] Tácito, *Anales*, XV, 44, 2-8. <<

[455] «Martyrs of Lyon», 57-60, en *Christian Martyrs*, pp. 80-81. <<

[456] Justino, *Diálogo con Trifón*, 110. <<

[457] Tertuliano, *Ad Scapulam*, 5. <<

[458] Tertuliano, *Apologeticum*, 50. <<

[459] Para discusiones excelentes de la polémica gnóstica contra el cristianismo ortodoxo, véanse K. Koschorke, *Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum*, Leiden, 1978; P. Perkins, «The Gnostic Revelation: Dialogue as Religious Polemic», en W. Haase, ed., *Aufstieg und Niedergang der römiscber Welt*, II, 22, Berlín-Nueva York, 1980; también P. Perkins, *The Gnostic Dialogue*, Nueva York, 1980. <<

[460] *Segundo tratado del gran Set*, 59, 22-29, en *NHL*, pp. 333-334. Para análisis, *véase J. A. Gibbons, A Commentary on «The Second Logos of the Great Seth*», New Haven, 1972. <<

[461] *Ibid*., 60, 21-25, en *NHL*, p. 334. <<

[462] *Ibid*., 53, 27-33, en *NHL*, p. 331. <<

[463] *Ibid*., 61, 20, en *NHL*, p. 334. <<

[464] *Apocalipsis de Pedro*, 74, 16-22, en *NHL*, p. 341. <<

[465] *Ibid*., 74, 24 - 77, 28, en *NHL*, pp. 341-342. <<

[466] *Ibid*., 76, 27-34, en *NHL, p*. 342. <<

[467] *Ibid*., 79, 28-29, en *NHL, p*. 343. <<

[468] *Testimonio de la verdad*, 31, 24 - 32, 2, en *NHL*, p. 407. <<

[469] *Enseñanza autorizada*, 26, 20-21, en *NHL*, p. 280. <<

[470] *Ibid*., 32, 18-19, en *NHL, p*. 282. <<

[471] *Evangelio de Felipe*, 64, 23-24, en *NHL*., p. 139. <<

[472] Ignacio, *Carta a los de Esmirna*, 8, 1-2. <<

[473] *Ibid*., 8, 2. <<

[474] Ignacio, *Carta a los de Tralles*, 3, 1. <<

[475] Ireneo, *Adversus haereses*, IV, 33, 8. <<

[476] *Ibid*. <<

[477] *Ibid*., III, 4, t. <<

[478] *Ibid*., III, 15, 2. <<

[479] *Ibid*., V, «Praefatio». <<

[480] *Apocalipsis de Pedro*, 70, 24-71, 4, en *NHL*, p. 340. <<

[481] *Ibid*., 71, 20-21, en *NHL*, p. 340. <<

[482] *Ibid*., 79, 14, en *NHL*, p. 343. <<

[483] *Segundo tratado del gran Set*, 67, 32 - 68, 9, en *NHL*, p. 337. <<

[484] *Ibid*., 67, 2-5, en *NHL*, p. 336. <<

[485] *Ibid*., 70, 9, en *NHL*, p. 338. <<

[486] C. Andresen, *Die Kirche der alten Christenheit*, Stuttgart, 1971, pp. 100 ss.; véase también Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, Gotinga, 1964, «Solipcismus und Brüderethik», I, pp. 171-172. <<

[487] Hipólito, *Refutationis omnium haeresium*, IX, 7. <<

[488] *Ibid*., IX, 12. <<

[489] Tertuliano, *Adversus valentinianos*, 4. <<

[490] Tertuliano, *De praescriptione haereticorum*, 13. <<

[491] *Ibid*., 38. <<

[492] *Ibid*., 44. <<

[493] Tertuliano, *De pudicitia*, 21. <<

[494] *Testimonio de la verdad*, 73, 18-22, en *NHL*, p. 415. <<

[495] *Ibid*., 69, 9-10, en *NHL*, p. 414. <<

[496] *Ibid*., 69, 18, en *NHL*, p. 414. <<

[497] *Ibid*., 44, 30 - 45, 4, en *NHL*, p. 411. (Cursiva de la autora.) <<

[498] *Ibid*., 68, 8-12, en *NHL*, p. 414. <<

[499] *Enseñanza autorizada*, 22, 19, *passim*, en *NHL*, pp. 278 ss. <<

[500] *Ibid*., 23, 13-14, en *NHL*, p. 279. <<

[501] *Ibid*34, 19, en *NHL*, p. 283. <<

[502] *Ibid*., 34, 4, en *NHL*, p. 282. <<

[503] *Ibid*., 34, 12-13, en *NHL*, p. 282. <<

[504] *Ibid*., 33, 4-3, en *NHL*, p. 282. <<

[505] *Ibid*., 34, 20-23, en *NHL*, p. 283. <<

[506] *Ibid*., 22, 28-34, en *NHL*, p. 278. <<

[507] *Ibid*., 34, 32 - 35, 16, en *NHL*, p. 283. <<

[508] *Ibid*., 33, 4 - 34, 9, en *NHL*. p. 282. <<

[509] *Ibid*., 33. 16-17, en *NHL*, p. 282. <<

[510] *Ibid*., 32, 30 - 33, 3, en *NHL*, p. 282. <<

[511] *Ibid*., 32, 30-32, en *NHL*, p. 282. <<

[512] *Ibid*., 27, 6-15, en *NHL*, p. 280. <<

[513] Tertuliano, *De praescriptione haereticorum*, 7. <<

[514] *Ibid*., 41. <<

[515] *Ibid*., 8, 11. <<

[516] *Ibid*., 11. <<

[517] Ireneo, *Adversus haereses*, II, 27, 2. <<

[518] Clemente de Alejandría, *Excerpta ex Theodoto*, 4, 1. <<

[519] *Ibid*., 41, 2. <<

[520] *Ibid*., 24, 1-2. <<

[521] Heracleón, Frag. 37-38, en Orígenes, *Commentarium in Johannes*, 13, 51-53. <<

[522] Ireneo, *Adversus haereses*, I, 8, 3-4. <<

[523] Heracleón, Frag. 13, en Orígenes, *Commentarium in Johannes*, 10, 33. Para discusión, véase E. Pagels, *The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis*, Nashville, 1973, pp. 66-74. <<

[524] *Ibid*., 6, 33-38, en *NHL*, p. 429. <<

[525] *Interpretación del conocimiento*, 5, 33, en *NHL*, p. 429. <<

[526] Para discusión, véase Koschorke, *op. cit.*, pp. 69-71; Koschorke, «Eine neugefundene gnostische Gemeindeordnung», *Zeitschrift für Theologie und Kirche* LXXVI, 1 (febrero 1979), pp. 30-60; J. Turner y E. Pagels, introducción en *Interpretation of Knowledge* (CG, XI, 1), en *Nag Hammadi Studies*, Leiden, 1980. <<

[527] *I Corintios*, 12, 14-21. <<

[528] *Interpretación del conocimiento*, 18, 28-34, en *NHL*, p. 433. <<

[529] *Ibid.*, 15, 33-17, 27, en *NHL*, pp. 432-433. <<

[530] *Ibid.*, 18, 24-25, en *NHL*, p. 433. <<

[531] Juan, 14, 5-6. <<

[532] Ireneo, *Adversus haereses*, III, 11, 7. Para discusión, véase E. Pagels, *The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis*. <<

[533] *Diálogo del Salvador*, 142, 16-19, en *NHL*, p. 237. <<

[534] *Evangelio de Tomás*, 38, 4-10, en *NHL*, p. 121. <<

[535] F. Wisse, «Gnosticism and Early Monasticism in Egypt», en *Gnosis: Festschrift für Hans Jonas*, Gotinga, 1978, pp. 431-440. <<

[536] B. Layton, ed., *The Rediscovery of Gnosticism* (próxima publicación). <<

[537] Ireneo, *Adversus haereses*, IV, 11, 2. <<

[538] *Ibid.* <<

[539] Justino, *Diálogo con Trifón*, 4. <<

[540] *Evangelio de Felipe*, 71, 35 - 72, 4, en *NHL*, p. 143. <<

[541] Ireneo, *Adversus haereses*, I, 11, 1. <<

[542] *Ibid.*, I, 12, 3. <<

[543] *Ibid.*, <<

[544] *Ibid.*, I, 12. 4. <<

[545] *Ibid.*, I, 30, 6. <<

[546] *Romanos*, 3, 23. <<

[547] Marcos, 1, 15. <<

[548] Juan, 3, 17-19. <<

[549] Ireneo, *Adversus haereses*, I, 5, 4. <<

[550] *Evangelio de la verdad*, 17, 10-16, en *NHL*, p. 38. <<

[551] *Ibid*., 28, 16-17, en *NHL*, p. 42. <<

[552] *Ibid*., 29, 2-6, en *NHL*, p. 43. <<

[553] *Ibid*., 29, 8 - 30, 12, en *NHL*, p. 43. <<

[554] *Ibid*., 21, 35-36, en *NHL*, p. 40. <<

[555] *Ibid*., 24, 32-25, 3, en *NHL*, p. 41. <<

[556] *Diálogo del Salvador*, 134, 1-22, en *NHL*, p. 234. <<

[557] *Evangelio de Tomás*, 45, 30-33, en *NHL*, p. 126. <<

[558] *Ibid*., 33, 11-13, en *NHL*, p. 118. <<

[559] *Libro de Tomás el Contendiente*, 138, 13, en *NHL*, p. 189. <<

[560] *Evangelio de Tomás*, 38, 23-29, en *NHL*, p. 121. Para una discusión de estas metáforas, véase H. Jonas, *The Gnostic Religion*, Boston, 1963, pp. 48-96, y G. MacRae, «Sleep and Awakening in Gnostic Texts», *Le origini dello gnosticismo*, pp. 496-507. <<

[561] Los profesores M. L. Peel y J. Zandee han afirmado que la obra *Enseñanzas de Silvano* es claramente «no gnóstica» (*NHL*, p. 346). No obstante, lo que Peel y Zandee califican de característico de las enseñanzas gnósticas (teología dualista, cristología doceta, la doctrina de que «solamente algunas personas se salvan "por naturaleza"») no caracteriza, como al parecer ellos suponen, las enseñanzas como las de Valentín (que indisputablemente sí son gnósticas). *Enseñanzas de Silvano* es ciertamente única entre lo hallado en Nag Hammadi por cuanto la mayoría de sus elementos no contradice la doctrina ortodoxa. Sea o no un documento gnóstico por derecho propio, sugiero que lo que justifica su inclusión en los escritos gnósticos es su premisa de que la razón di-

vina (y, al parecer, la naturaleza divina) se descubre *dentro* de uno mismo. <<

[562] *Enseñanzas de Silvano*, 88, 24 - 92, 12, en *NHL*, pp. 349-350. <<

[563] *Evangelio de Tomás*, 32, 14-19, en *NHL*, p. 118. <<

[564] *Diálogo del Salvador*, 125, 18-19, en *NHL, p*. 231. <<

[565] *Enseñanzas de Silvano*, 85, 24-106, 14, en *NHL*, pp. 347-356. <<

[566] *Ibid*., 106, 30-117, 20, en *NHL*, pp. 356-361. <<

[567] *Evangelio de la verdad*, 21, 11 - 22, 15, en *NHL*, p. 40. <<

[568] *Ibid*., 32, 38-39, en *NHL*, p. 44. <<

[569] *Ibid*., 32. 31 - 33, 14, en *NHL*, p. 44. <<

[570] *Evangelio de Tomás*, 32, 19-33, 5, en *NHL*, p. 118. (Cursiva de la autora.) <<

[571] *Ibid*., 42, 7 - 51, 18, en *NHL*, pp. 123-130. <<

[572] *Ibid*., 37, 20-35, en *NHL*, p. 121. <<

[573] Marcos, 9, 1; cf. Marcos, 14, 62. <<

[574] *Ibid*., 13, 5-7. <<

[575] Lucas, 17, 21. <<

[576] Marcos, 8, 27-29. <<

[577] Maceo, 16, 17-18. <<

[578] *Evangelio de Tomas*, 34, 30 - 35, 7, en *NHL*, p. 119. <<

[579] *Ibid*., 50, 28-30, en *NHL*, p. 129. <<

[580] *Libro de Tomás el Contendiente*, 138, 13, en *NHL*, p. 189. <<

[581] *Evangelio de Tomás*, 48, 20-25, en *NHL*, p. 128. <<

[582] *Ibid*., 40, 20-23, en *NHL*, 122. <<

[583] *Diálogo del Salvador*, 132, 15-16, en *NHL*, p. 233. <<

[584] *Ibid*., 126, 3-8, en *NHL*, p. 231. <<

[585] *Ibid*., 140, 3-4, en *NHL*, p. 236. <<

[586] *Testimonio de la verdad*, 44, 2, en *NHL*, pp. 410-411. <<

[587] *Ibid*., 43, 26, en *NHL*, p. 410. <<

[588] *Ibid*., 44, 13-16, en *NHL*, p. 411. <<

[589] *Enseñanzas de Silvano*, 97, 18 - 98, 10, en *NHL*, p. 352. <<

[590] Mateo, 2, 15, *passim*. <<

[591] Justino, *I Apología*, 31. <<

[592] *Evangelio de Tomás*, 42, 13-18, en *NHL*, p. 124. <<

[593] Ireneo, *Adversus haereses*, I, 11, 1. <<

[594] *Ibid*., I, 2, 2. <<

[595] *Evangelio de Felipe*, 54, 13-15, en *NHL*, p. 133. <<

[596] *Ibid*., 67, 9-12, en *NHL*, p. 140. <<

[597] *Ibid*., 61, 24-26, en *NHL*, p. 137. <<

[598] *Ibid*., 61, 29-35, en *NHL*, p. 137. <<

[599] *Ibid*., 67, 26-27, en *NHL*, p. 140. <<

[600] *Libro de Tomás el Contendiente*, 138, 16-18, en *NHL*, p. 189. <<

[601] Hipólito, *Refutationis omnium haeresium*, VI, 9. <<

[602] *Ibid*., VI, 17. <<

[603] *Evangelio de Tomás*, 33, 14-19, en *NHL*, p. 118. <<

[604] Plotino, «Contra los gnósticos», *Enéadas*, 2, 9. <<

[605] *Zostrianos*, 1, 12, en *NHL*, p. 369. <<

[606] *Ibid*., 2, 8-9, en *NHL*, p. 369. <<

[607] *Ibid*., 3, 14-21, en *NHL*, p. 370. <<

[608] *Ibid*., 3, 29-30, en *NHL*, p. 370. <<

[609] *Ibid*., 131, 16-132, 5, en *NHL*, p. 393. <<

[610] *Discurso sobre el octavo y el noveno*, 52, 1-7, en *NHL*, p. 191. <<

[611] *Ibid*., 53, 7-10, en *NHL*, p. 293. <<

[612] *Ibid., 52,* 15-18, en *NHL*, p. 293. <<

[613] *Ibid., 54,* 23-25, en *NHL*, p. 293. <<

[614] *Ibid., 56,* 10-12, en *NHL*, p. 294. <<

[615] *Ibid., 56,* 17-22, en *NHL*, p. 294. <<

[616] *Ibid., 57,* 3-11, en *NHL*, p. 294. <<

[617] *Ibid*., 57, 31 - 58, 22, en *NHL*, p. 295. <<

[618] *Ibid*., 58, 31-61, 2, en *NHL*, pp. 295-296. <<

[619] *Ibid*., 63, 9-14, en *NHL*, p. 297. <<

[620] *Allogenes*, 52, 8-12, en *NHL*, p. 446. <<

[621] *Ibid*., 50, 19, en *NHL*, p. 445. <<

[622] *Ibid*., 52, 15-21, en *NHL*, p. 446. <<

[623] *Ibid*., 53, 36-37, en *NHL*, p. 447. <<

[624] *Ibid*., 55, 31 - 57, 34, en *NHL*, pp. 447-448. <<

[625] *Ibid*., 59, 9-37, en *NHL*, p. 449. <<

[626] *Ibid*., 60, 15-18, en *NHL*, p. 449. <<

[627] *Ibid*., 60, 37 - 61, 8, en *NHL*, p. 449. <<

[628] *Ibid*61, 14-16, en *NHL*, pp. 449-450. <<

[629] *Ibid*., 61, 29-31, en *NHL*, p. 450. <<

[630] *Ibid*., 64, 16-23, en *NHL*, p. 451. <<

[631] *Ibid*., 67, 23-35, en *NHL*, pp. 451-452. <<

[632] *Ibid*., 68, 18-19. <<

[633] Tertuliano, *Adversus valentinianos*, 1. <<

[634] Tertuliano, *De praescriptione haereticorum*, 13. <<

[635] *Evangelio de la verdad*, 17, 10-11, en *NHL*, p. 38. <<

[636] Ireneo, *Adversus haereses, I,* 5, 4. <<

[637] *Evangelio de la verdad*, 16, 1-18, 34, en *NHL*, pp. 37-38. <<

[638] Plotino, «Contra los gnósticos», *Enéadas*, 2, 9. <<

[639] A. D. Nock, «Gnosticism», en *Arthur Darby Nock: Essays on Religion and the Ancient World*, ed. Z. Stewart, Cambridge, 1972, II, p. 943. <<

[640] Nock, «Gnosticism», en *op. cit*., p. 942. <<

[641] Heracleón, Frag. 39, en Orígenes, *Commentarium in Johannes*, 13, 53. <<

[642] *Evangelio de Tomás*, 42, 16-18, en *NHL*, p. 124. <<

[643] *Evangelio de Tomás*, 42, 16-18, en *NHL*, p. 124. <<

[644] *Testimonio de la verdad*, 68, 8-12, en *NHL*, p. 414. <<

[645] Ireneo, *Adversus haereses*, II, 22, 4. <<

[646] *Ibid*., II, 22, 5-6. <<

[647] *Evangelio de Tomás*, 38, 1-3, en *NHL*, p. 121. <<

[648] H. Koester, «The Structure of Early Christian Beliefs», *Trajectories Through Early Christianity*, Filadelfia, 1971, p. 231. <<

[649] Ireneo, *Adversus haereses*, I, 10, 2. <<

[650] Lucas, 14, 26. <<

[651] Marcos, 4, 10-12, *par* <<

[652] Mateo, 19, 4-6, *par* <<

[653] *Ibid*., 19, 13-15, *par*. <<

[654] Marcos, 1, 41; 3, 3-5, *par*. <<

[655] Lucas, 19, 41-44. <<

[656] W. Blake, «The Everlasting Gospel», 2a y g. <<

[657] F. Nietzsche, *El Anticristo*. <<

[658] F. Dostoyevski, «El gran inquisidor», *Los hermanos Karamazov*. <<

[659] *Segundo tratado del gran Set*, 61, 20, en *NHL*, p. 334. <<

[660] A. D. Nock, «The Study of the History of Religión», en *Arthur Darby Nock*, I, p. 339. <<

ÍNDICE